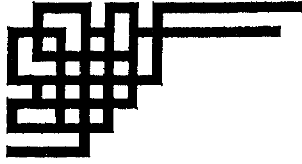




بسم الله الرحمن الرحيم



جامعة الإسكندرية
كلية الآداب
قسم الأنثروبولوجيا

أثر الطريقة الصوفية في الحياة الإجتماعية لأعضائها : دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب

مقدم من
منال عبد المنعم السيد جاد الله

للحصول على درجة الدكتوراه فى الآداب

إشراف الاستاذين

أ . د . محمد على أبوريان
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
جامعة الاسكندرية

د . فاروق أحمد مصطفى
رئيس قسم الأنثروبولوجيا
بكلية الآداب جامعة الاسكندرية



١٩٩٠



بسم الله الرحمن الرحيم

" والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون "

سورة يوسف ، آية ٢١

فهرس البحث

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

شكر وتقدير

بعد الحمد والثناء على الله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف الخلق وخاتم النبيين وعلى آله وصحبه ، أسجد لله العلى القدير شكراً وامتناناً على ماأفاء به علىّ من نعمة التوفيق فى اختيار موضوع هذا البحث ، ومازودنى به من عزم ومثابرة كانا خير عون لى على إتمام هذه الدراسة . ثم أتوجه بأصدق عبارات الشكر إلى أساتذتى الأجلاء الأستاذ الدكتور/ محمد على أبوريان ... والأستاذ الدكتور/ محمد عبده محجوب ... والأستاذ الدكتور/ فاروق أحمد مصطفى على ماحبونى به من فيض علمهم الغزير وفكرهم السديد وتوجيهاتهم الرشيدة ، التى أتاحت لى الخوض فى دروب البحث العلمى فكانت هذه الدراسة من نتاج عطائهم الذى جادوا به فى سخاء .

ويشرفنى أن أسجل الشكر الخالص لأستاذى الجليل رائد علم الانثروبولوجيا بالعالم العربى الأستاذ الدكتور/ أحمد أبوزيد أستاذ كرسى الانثروبولوجيا بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية على ماأسداه لى من معاونة صادقة ونصائح بناءة .

ولايفوتنى أن أتقدم بالشكر والامتنان إلى أستاذى الدكتور/ فوزى العربى أستاذ الانثروبولوجيا بكلية الآداب جامعة الاسكندرية لما حبانى به من شرف الإشراف على هذه الدراسة فى الفترات الأولى للبحث .

مع تقديم عظيم الشكر إلى جميع أعضاء هيئة التدريس بقسم الانثروبولوجيا من أساتذة ومدرسين مساعدين على ماقدموه من معاونة صادقة وأخص بالشكر الدكتورة/ لبيبة موسى فقد أعطتنى الكثير من وقتها ولم تبخل بجهدها فى الإرشاد والتوجيه .

كما لايفوتنى أن أقدم خالص الشكر والتقدير إلى مشايخ ومريدى الطرق الصوفية وخاصة الطريقة العقادية الشاذلية بالاسكندرية وضواحيها وطرقها بالمحافظات المجاورة لما أبدوه من معاونة صادقة لمستها فيهم خلال فترة الدراسة الحقلية .

وأرى لزاماً علىّ أن أسجل الشكر والتقدير لجميع العائلة الكتانية بالمملكة المغربية وأخص بالشكر الشريف الفاطمى الكتانى وأهل بيته بفاس والرباط ، وقد كان لمعاونتهم لى أثناء الدراسة الميدانية بالمغرب الشقيق أثر بالغ فى إنجاز هذه الدراسة .

والجدير بالتسجيل أن هذا البحث مدين لكثير من الجهود المخلصة التى قُدمت لى بلا حدود من ذوى العلم والمعرفة فى مجال هذه الدراسة جزاهم الله خير الجزاء .

والله ولى التوفيق .

الباحثة

المقدمة

كلمة الدين فى اللغة ، وكما تظهر فى استعمالات القرآن الكريم تنصرف إلى أربع معان : الأول الطاعة والتعبد من قبل خاضع لذى سلطة والثانى القهر والغلبة من ذى سلطة عليا * والثالث الجزاء والحساب ** والرابع المنهج والنظام والحدود *** .

إلا أن المدار العام للدين هو الإيمان بذات علوية رقيبة على السرائر لها الأمر والنهى ، وهذه الذات تلتهب المشاعر بالحياء منها أو بمحبتها أو بخشيتها . ومن هنا فالدين له سلطان على النفس الإنسانية فى مقاومة الهوى وتقلبات العواطف . جملة القول أن الأديان تحل من الجماعات محل القلب من الجسد من أجل ذلك كان التدين خير ضمان لقيام التعامل بين الناس على قواعد العدالة .

وإن كانت توجد جماعات إنسانية بدائية لاتعرف العلوم والفنون والفلسفات إلاّ أنه لم توجد قط جماعة لاتعتنق ديناً. الأمر الذى يؤكد ـ ولاسيما فى أديان التوحيد والخلود ـ أن الدين ضرورة إجتماعية كما هو فطرة إنسانية ، ومن ثم لا يوجد على وجه الأرض قوة تدانى قوة الدين وأثره فى ضمان تماسك المجتمع وإستقراره . (١)

وقد اهتم بول رادين Paul Radin فى كتابه عن الدين البدائى بفحص ثلاثة أوجه مختلفة للدين (البدائى) وهى : طبيعة التجربة الدينية ذاتها ، ودرجة تأثر الأفراد أنفسهم بتلك التجربة ومدى تعمقهم فيها ، وأخيراً الدور الذى تلعبه القوى والعوامل الاجتماعية والاقتصادية ومدى تأثيرها فى التغيرات الأساسية التى ينعكس فيها الدين . وبظهور كتابات رادين (١٩٥٧) ازداد الاهتمام بعلاقة الدين بالنظم الاجتماعية ، وبالدور الذى يلعبه فى مجال الضبط الاجتماعى وتحقيق النظام فى المجتمع (٢) .

---

* وهذا يتضح فى قوله تعالى { إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين . ألا لله الدين الخالص } سورة الزمر آية ٢ ، ٣

** كما فى قوله تعالى { مالك يوم الدين } سورة الفاتحة آية ٣

*** كما فى قوله { كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه فى دين الملك } سورة يوسف آية ٧٦ .

(١) ـ محمد عبد الله دراز : الدين ـ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ـ المطبعة العالمية ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٨٥.

(٢) ـ أحمد أبو زيد : البناء الإجتماعى مدخل لدراسة المجتمع ، الجزء الثانى، الأنساق ، الطبعة الثانية ص٥٢٨ ، ٥٢٩.

وقد أجمعت الدراسات الأنثروبولوجية و الاجتماعية ، القديم منها والحديث ، على أهمية الدين لمختلف المجتمعات البدائية والمتقدمة ، وكان ذلك وراء إتجاه علماء الأنثروبولوجيا فى تناول الدين ووظائفه وأثره فى الحياة الاجتماعية بالدراسة والبحث . وإن كانت هذه الدراسات قد أظهرت حاجة الإنسان و المجتمع ـ حتى وهو فى أبسط أشكاله ـ للدين ، فما أحوج الإنسان للدين فى هذا العصر الذى بلغ فيه أرقى الحضارات . بل نحن فى أمس الحاجة للجانب الروحى منه لتحقيق التوازن المرجو للإنسان فى ظل التقدم التكنولوجى الذى يعيشه اليوم .

فالتقدم الحضارى والارتقاء العلمى بما فيه من وسائل وأساليب تكنولوجية يعدّ من أكثر العوامل المسببة للقلق والتوتر وغير ذلك من الأمراض النفسية والاضطرابات العصبية التى تتفاقم كلما ازداد الناس تكالباً على المادة ، مما يفقدهم السعادة والطمأنينة التى تتحقق بالاتجاه صوب الحياة الروحية ، وهى المجال الدينى الرحيب .

وقد حاولت بعض الآراء الاتجاه صوب ما يعرف بإلغاء الدين معتمدين فى ذلك على نجاح العلم الذى يحل محله فى كثير من وظائفه إلا أن الحقيقة التى لا يمكن إنكارها أنه لا يوجد حتى الآن وسائل استطاعت أن تنجز الوظائف التى ينجزها الدين . وقد ذكر ريموند فيرث Raymond Firth أنه من الصعب وجود مجتمع إنسانى دون وجود بعض أنواع من الحلول الرمزية للمشاكل التى تتجاوز الواقع الملموس . والدين هو الذى يقدم هذه الحلول الرمزية التى تهدىء من روع الإنسان وتبث فى نفسه الطمأنينة . ونظر فيرث للدين بإعتباره مجموعة وسائل تتعامل مع المشكلات الأساسية للتنظيم الاجتماعى ، فهو يعمل على التقليل من الشك والقلق وعدم الأمان ، كما أنه يهدف إلى زيادة التماسك والترابط فى العلاقات الإنسانية ويحث على الالتزام الأخلاقى (١) .

وإذا كان النصف الأول من هذا القرن قد أظهر تدهور الوازع الدينى فى المجتمعات سواء المتقدم منها أو النامى ، وضعف تمسّك الأفراد بالقيم الدينية حتى أصبح الدين يحتل مكاناً هامشياً داخل المجتمعات (٢) . إلا أن العقدين الماضيين قد قلبا المعايير فى عديد من بلاد العالم المتقدم والنامى (٣) وكان هذا من أسباب اختيارنا لهذا الفرع من الدراسات الأنثروبولوجية ، وهو فرع الأنثروبولوجيا الدينية لإلقاء الضوء على التجربة الدينية وأهمية الدين للفرد والمجتمع .

---

(1)- Taylor, Robert B. , 1969: Cultural Ways a Compact Introduction to Cultural Anthropology, Kansas State University, p.126,127

(٢) ـ سامية مصطفى الخشاب : علم الإجتماع الإسلامى، الطبعة الثالثة ـ دار المعارف ، القاهرة ،١٩٨٥ ، ص ١٧ .

(3)- Goode,William J. , 1951 : Religion among The primitives, Glencoe, Illinois, The Free press publishers, P.20 .

والدين هو علاقة بين الله والفرد ومن ثم فهو حدث فردى شخصى لذلك لا بد أن ننظر إلى حقيقة الدين الجوهرية وبحثها من خلال التجربة الدينية . وما من شك فى أن الاستدلال على الفعل الاجتماعى يتم من خلال سلوك الفرد وتجربته الفردية وإن كان لا بد من فهمه من خلال السياق الاجتماعى (١) : لذلك فالدين يمثل صورة للحياة الفردية و الاجتماعية . وهذا ما أشار إليه رادكليف براون فى نهاية مقاله حين عرض لبعض المفاهيم الأساسية لدراسة الدين وأهمها :

أولاً ـ لا بد من دراسة الدين فى الفعل ، أى دراسة أنماط العبادة بأشكالها المختلفة وأهدافها ودراسة الشعائر والطقوس التى تمارس والمشاعر المترتبة عليها .

ثانياً ـ لا بد لفهم الدين من دراسة مؤثراته ووظائفه .

ثالثاً ـ لا بد من الاهتمام بالعلاقة المباشرة بين الدين والبناء الإجتماعى ، فالأديان تنجز وظائف اجتماعية ذات أهمية وفاعلية على التماسك والتكامل الإجتماعى والحفاظ على النظام واستمراره (٢) . فالدين لا يفهم بمعزل عن باقى أنظمة المجتمع لأنه جزء من نسق بنائى يؤثر ويتأثر بالعمليات الإقتصادية و الإجتماعية والسياسية . وقد أظهرت الدراسات أن الدين ذو تأثير كبير على معظم النظم الاجتماعية ، ومازال يعتبر الموجه الأول لسلوك الأفراد .

واهتم ماكس ڤيبر بدراسة الدين كظاهرة إجتماعية من خلال عنايته بفهم السلوك الفردى الذى لا شك فى ارتباطه بأنماط السلوك الاجتماعى ، وبذلك يمكن التعرف على الأوضاع الإجتماعية وتأثيرات أنواع معينة من السلوك الاجتماعى من خلال دراسة التجارب الذاتية والتعرف على أهداف الأفراد وأفكارهم . ونظر ماكس ڤيبر لخاصية " فوق الطبيعة " التى تتجاوز الحدّ على أنها ذات ارتباط وثيق بالمنح والهبات الإلهية للإنسان ، ومن ثم فالدين لا يمثل ظاهرة عليا فوق طبيعية على الإنسان و المجتمع بقدر كونه سلوكاً إنسانياً وشعوراً ومعنى إنسانى له الصفة فوق الطبيعية ، ومن ثم فهو خارج عن القياس (٣) .

---

(1)- Vrijhof,R.H. "What is the Sociology of Religion? "In Readings in the Sociology of Religion, By Joan Brothers (ed) 1967, Pergamon Press, New York. p.38,39.
See: Wallace, Anthony , 1966: Religion an Anthropological view, Random House, New York, P.V.I.

(2)- Radcliffe-Brown, A.R. "Religion and Society"In Religion, Cultural and Society, A reader in The Sociology of Religion, By Louis Schneider, 1964, John Wiley & Sons, Inc. New York, London, Sydney, P.80.

(3)-Vrijhof, P.H. ,Op.Cit.p.32 , 40

تدور دراستنا فى فلك مجالين من أهم مجالات العلوم الإنسانية وهما الأنثروبولوجيا الدينية والفلسفة . ولعدم تخصصنا فى الفلسفة تناولنا التصوف والطرق الصوفية من الناحية الاجتماعية بمنأى عن جانبها الفلسفى . والملاحظ أن المنهج العلمى الذى يدرس الظواهر فى صورتها المنعكسة على السلوك لا ينجح فى سبر أغوار الظاهرة الصوفية إذ لا يرى من التصوف إلا الشكل الخارجى ولا يستقرىء إلا المظهر الشكلى ، ولا شىء بعد ذلك من روح التصوف وجوهره ، ومعنى هذا إخفاق العلم فى هذا المجال . وحقا قد أخفق - حتى الآن - علم النفس ، وعلم الاجتماع إخفاقاً ملحوظاً فى الوصول لكُنه التصوف . فمعظم الدراسات النفسية الحديثة والدراسات الاجتماعية المعاصرة أفسدت الفكرة عن التصوف إفسادا تاما ، شأنها فى ذلك شأن كل ما هو متصل بالروح والوحى والإلهام وبالدين على وجه العموم . والدراسات النفسية والاجتماعية الحديثة لم تخرج عن نطاق المادة ، وتقيدت بالظواهر المادية الملموسة المرئية أوالمسموعة أو المذوقة مذاقاً حسياً ، وهى تعترف اعترافاً صريحاً لا لبس فيه أن مجالها إنما هوالمجال المادى . وأن كل ما خرج عن المجال المادى فانه لا يدخل فى إطار بحثها . وبذلك فإن كل ما قاله العلم عن التصوف لا يمس منه إلا المظهر والشكل (١) .

أما المنهج الانثروبولوجى فقد عُرف عنه قدرته على الخروج عن المجال المادى ، وبذلك يكون أكثر ملاءمة لدراسة التصوف الذى يقوم على الكشف القلبى أو ما أطلق عليه " الإدراك الحدسى Intuition " وهو منهج إدراك جوهر الأمور الغيبية بما يقضيه الله للإنسان من كشف للحجب بعد طهارة القلب ونقاء السريرة وصفاء العقل (٢) . ولا جدال فى أن التجربة الصوفية تجربة ذاتية ذوقية لا يمكن أن تتصف بالعمومية ، ولكى يحكم الباحث عليها لا بد له من أن يقوم بتجربتها ، أى لا بد أن يتعايش حقاً مع الظاهرة حتى يتهيأ له مثل هذا الإدراك الخاص بأهلها ويذوق مذاقهم (٣) .

وهذا ما أطلق عليه علماء الأنثروبولوجيا أسلوب الملاحظة بالمشاركة أو الملاحظة بالمعايشة . الأمر الذى لا شك فيه جدارة هذا الأسلوب المنهجى للدراسات الانثروبولوجية الدينية وخاصة ذات الصلة الوثيقة بتحقيق الظواهر ذات العمق الباطن مثل (التصوف وكل الظواهر ذات الصبغة الروحية) إذ عن طريقه يمكن للباحث سبر أغوار الظاهرة ،

---

(١)- بن عباد النفرى ،ر . غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية ، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف . الأول ، دار الكتب الحديثة ، الطبعة الأولى . ١٣٨٠ - ١٩٧٠ ، المقدمة بقلم عبد الحليم محمود ٦.

(٢) ابو حامد الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص ٧٥ .

(٣) عامر النجار : التصوف النفسى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٣٣ .

وانعكاس ذلك على السلوك . إلا أن هذا لا ينفى بُعد علماء الانثروبولوجيا عن الاهتمام بكنه الظاهرة وحقيقتها أو محاولة الحكم عليها (١) .

ومن ثم فأسلوب الملاحظة بالمشاركة يعد من أهم إسهامات الانثروبولوجيا فى مجال تعزيز البحث الميدانى فى العلوم الاجتماعية والسلوكية بصفة عامة والدراسات الدينية بصفة خاصة (٢) حيث المشاركة فى الطقوس والشعائر التى فى حقيقتها مجرد أفعال ظاهرية جزئية بمثابة دلالات وإشارات لحقيقة المحتوى الباطن للظاهرة أو النظام المدروس .

وإن بدا هذا المنهج ملائما لدراسة كثير من الظواهر الأنثروبولوجية فهو يعد المنهج الأكثر ملاءمة بل المنهج العلمى الوحيد لدراسة موضوع كالتصوف بجانبيه الهامين الجانب الظاهر والجانب الباطن ، ومن ثم تبرز أهمية الجانب الظاهر وأثره على الجانب الباطن ، والذى يعتبر صلب التصوف وجوهره . فالشعائر والممارسات الصوفية لا يمكن اعتبارها مجال الاهتمام الأوحد ، فهى تعكس رسوماً وعلامات لا تعدو أن تكون تعبيراً ظاهرياً جزئياً عن الحقيقة الباطنة التى هى أوسع مجالاً وأبعد أفقاً وأعمق أغواراً . ومن ثم كان الاعتماد اعتماداً أساسياً على منهج الملاحظة بالمشاركة والحرص على المشاركة الفعلية فى بعض أفعال وممارسات الصوفية لمحاولة الدخول فى حالهم الروحى لتلمس أثر هذه الممارسات على الحالة النفسية والعقلية مما أتاح لنا التوصل للأثر اللحظى لهذه الممارسات بالتعايش مع الجماعة طيلة فترة البحث ومشاركتهم كافة مناسباتهم واحتفالاتهم .

وتكمن أهمية الاعتماد على أسلوب الملاحظة بالمشاركة من حيث ضرورته عند دراسة الظواهر ذات الطابع النفسى، كما هو الحال فى دراسة التصوف ، إذ لا يمكن التعرف على الظاهرة النفسية دون الحصول على شىء من التجربة ذاتها . وبذلك يستند الباحث عند معالجته للظاهرة إلى تأمله الشخصى كمشارك للجماعة وعضو فيها . فالتجربة الصوفية فى حقيقتها مبهمة يصعب فهمها على من لم يخضها . وكثيرا ما يلجأ المتصوفة أنفسهم إلى استخدام الرموز فى التعبير عن أحوالهم والتحدث عن خبراتهم لعجز أساليب اللغة عن وصف الحقيقة التى إذا أخذت على ظاهرها قد تبدو منافية لكل الحقائق المنطقية . ومن هنا كان لابد من الاهتمام بالرموز عند دراسة المتصوفة وأخذ جيرتس Geertz على الدراسة الأنثروبولوجية المعاصرة للدين إهمالها للرموز ونادى بالقيام بتحليل الفعل الرمزى مع الأفعال الاجتماعية والنفسية (٣) .

---

(1)- Heibert, Paul G. , 1976,Cultural Anthropology,J.B.Lippincott Company Philadelphia,New York San Jose Toronto P. 372

(2)- Crane, Julia G. and Angrosino, Michael V. ,1974 Field projects in Anthropology, General Learning Press, New Jesey.P.63

(3)- Geertz,Clifford ,"Religion as a Cultural system in Anthropological Approaches to the study of Religion, Edited by Michael Banton, 1963 Tavistock Publications P.42.

ويتضح من رأى جيرتس أنه أقرب إلى توجيه الاهتمام صوب ما أطلق عليه ميرتون بالوظيفة الكامنة Latent Function والوظيفة الظاهرة Manifest Function إذ لا بد من الذهاب إلى ما وراء الأغراض الظاهرة للسلوك الإجتماعى كى نفهم الحياة الإجتماعية فهماً دقيقاً ، ولا بد من توجيه الاهتمام فى دراسة الوظيفة الاجتماعية إلى إعطاء جانب كبير من الأهمية للتعرف على البواعث والدوافع التى تساعد فى التحليل الوظيفى [١] .

ولذلك فعند دراسة ظاهرة اجتماعية لا بد من البحث عن علتها الفاعلة التى أوجدتها ، وعن الوظيفة التى تؤديها فى الحياة الاجتماعية ، وهذا ما نوه عنه سبنسر ترمنجهام حين دعا لأهمية التعرف على دوافع السلوك عند دراسة الظاهرة الاجتماعية ، وقد ذكر أن تفسير ظاهر سلوك الإنسان دون ربطه بحقيقة دوافعه يكون فى الأغلب عرضة للخطأ ، ويمثل خطير فى دراسة الظاهرة الصوفية التى هى تجربة وحقيقة معيشية لكل من العقل والنفس والروح [٢] .

ويتضح مما تقدم أهمية النزعة الوظيفية التى تنسب أولاً إلى دوركايم ثم تطورت كمنهج منظم للتحليل عن طريق العالمين الأنثروبولوجيين مالينوفسكى Bronislaw Malinowski ورادكليف براون A.R.Radcliffe - Brawn وأول مبدأ من مبادىء هذا المنهج أن أى نظام إجتماعى لايخدم وظيفة ليس له وجود [٣] . ورفض مالينوفسكى فكرة الرواسب الثقافية ورأى أن كل عنصر فى الحياة له وظيفة قد تكون غير واضحة ولكنها موجودة ويمكن الكشف عنها بالتعمق فى البحث والتحليل[٤] .

وقد اعتمدنا فى بحثنا على لنزعة البنائية الوظيفية مع عدم إغفال الدوافع الانسانية لما لها من أهمية فى دراسة البناء الاجتماعى الذى يشمل العلاقات والروابط الاجتماعية المتبادلة التى تقوم بين الأشخاص أو الزمر الاجتماعية بالإضافة إلى كل المناشط والممارسات والعادات التى ينعكس البناء فيها من ناحية ويستمد منها وجوده وكيانه من الناحية الأخرى . فالبنائية هى النظر لأى مجتمع من المجتمعات بأنه نسق من الأبنية المنفصلة المتمايزة التى تقوم بينها ـ رغم تمايزها وانفصالها ـ علاقات متبادلة ومتشابكة وهى التى تعطى المجتمع وحدته البنائية والتى أطلق عليها

---

(١)ـ أحمد أبو زيد : البناء الإجتماعى : مدخل لدراسة المجتمع ، الجزء الأول المفهومات ، الطبعة الرابعة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ، ١٩٧٥ ص ١١٦ و ١١٨

(2)- Trimingham Spencer,J. ,1971: The Sufi Orders in Islam, at the Claredon Press, Oxford, P.5.

(3)- Roberts, Keith A. 1984, Religion in Sociological Perspective, The Dorry Press, Homewood Illinois, P.48.

(٤)ـ أحمد أبو زيد : ، المرجع السابق ص ١٢٠ .

رادكليف براون الوحدة الوظيفية Functional Unity ويضم كل بناء من هذه الأبنية الجزئية عددا من النظم الاجتماعية التى تؤلف فيما بينها وحدة متماسكة متكاملة وعلى ذلك فلن يتيسر فهم البناء الاجتماعى إلا بدراسة هذه الأبنية الجزئية التى تتداخل وتتفاعل مع بعضها البعض (١) .

ورأى ليفى ستروس أن دراسة البناء تقوم على أربع خصائص أولها : أن أى تغير فى عنصر من عناصر البناء يؤثر بدوره فى العناصر الأخرى .

وثانيها : أن البناء يتطور فى سلسلة تحولات قادرة على استيعاب التغير .

وثالثها : مرتبطة بالخاصيتين السابقتين اللتين تجعلان من الممكن التوقّع بنوعية التغير وأثره على بقية أجزاء البناء .

ورابعها : أن البناء فكرة منهجية يمكن تطبيقها فى مختلف المجالات وعلى أى فرع من الدراسات الاجتماعية . وهو يعطى فهما واضحا لجميع الظواهر تحت الملاحظة .

وقد انتبه مالينوفسكى إلى أمر هام حين حاول أن يدخل بعض التعديلات على النزعة البنائية الوظيفية عن طريق الاستعانة بالتحليل النفسى ، إذ أخذ على المدرسة الفرنسية وعلى راد كليف براون إغراقهما فى توكيد الجانب الاجتماعى من الطبيعة البشرية على حساب التغايرات الفردية (٢) .

إلا أننا تناولنا موضوع الدراسة بحذر : فالطريقة الصوفية كجماعة دينية تختلف من حيث أنماط سلوكها وأهدافها عن باقى الجماعات الأخرى ، إذ التصوف كما قال عبد الحليم محمود يتضمن الوسيلة والغاية معاً أو الطريقة والحقيقة والوسيلة من حيث كونه تزكية النفس وتصفيتها والغاية من حيث كونه قرب ومشاهدة (٣) . والأهداف الدينية أهداف دائمة لا تتغير كأهداف الجماعات الأخرى ، مما يعنى صعوبة التعرف على الوظيفة الظاهرة والكامنة للسلوك الدينى . فقد تحدث ميرتون عن الوظيفة الظاهرة أو كما أطلق عليها " المقصودة " وهى التى تمثل الغرض من السلوك للفرد أو للجماعة ، أما الوظيفة الكامنة أو كما أطلق عليها " غير المقصودة " تمثل الوظيفة للمجتمع ، وهى فى الغالب لا يدركها الناس (٤) .

---

(١)ـ نفس المرجع السابق ، ص ٢٩ : ٣١

(2)- Levi- Strauss Claude ,1963 : Structural Anthropology, Translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf Basic Books Inc .Publishers, New York P.279 , 280

(٣)ـ عبد الحليم محمود : المدرسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلى ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ص ١٢٧ .

(٤)ـ أحمد أبو زيد المرجع السابق ص ١١١ .

أما السلوك الدينى فأمر مختلف : فكلتا الوظيفتين الظاهرة (المقصودة) والكامنة (غير المقصودة) لهما نفس الغرض للفرد بصورة ملحوظة بل الأكثر من ذلك أن الوظيفة غير المقصودة تخدم من حيث الغرض الفرد أكثر من المجتمع على العكس مما ذكر ميرتون . إلا أن هذا لا يمنع من كون الوظيفتين المقصودة و غير المقصودة تخدمان من حيث الغرض المجتمع وإن كان بصورة غير مباشرة ، مما فرض علينا الحذر عند تحليل ومناقشة الدراسة الميدانية إذ اتضح بالبحث أن للجماعة الصوفية كثيرا من الأفعال تبدو فى ظاهرها ذات أهداف دنيوية وهى فى حقيقتها تكمن فى الهدف الثابت الذى لا يتغير وهو معرفة الله .

سبب إختيار الموضوع

تزايدت أهمية التصوف والإقبال على دراسته فى الغرب ، إلا أن المباحث الأصلية التى تكشف عن التصوف بجوانبه المختلفة مازالت نادرة مع أن المعنيين بدراسة تعاليمه كثيرون . وكان هذا دليلاً مقنعاً للنداء بزيادة الأبحاث ذات الطابع الصوفى الأصيل (١) وبصفة خاصة على أيدى العرب المسلمين الذين يحاولون دراسته دون وضع منهجه الذوقى تحت مشرط العقل الحاد وداخل مختبر علم النفس التجريبى ومن ثم يرون الصوفى الحق إنسانا سويّا حراً ليس بغريب كما يظن البعض أو مريضا بمرض نفسى (٢) ، مما جعلنا نسعى للتعرف على هذا الإنسان وما هو وجه الاختلاف بينه وبين غير المتصوف مع محاولة دراسة الجماعة وممارساتها من شعائر وطقوس والتعرف على وجهة نظر أفرادها " أنفسهم " فيما يمارسونه ويعتقدون فيه دون التدخل منا بأحكام تقييمية على هذه الممارسات كما فعل بعض المستشرقين وجاءت أحكامهم بعيدة عن حقيقة هذه الممارسات والدافع الحقيقى إليها . ذكر رينولد هيبرن Ronald Hepburn فى دائرة المعارف الفلسفية أن التجربة الصوفية تجربة دينية يصعب تعريفها وتحديد أبعادها وهذا يرجع إلى اللغة التى تستخدم لوصف التجربة الصوفية وهى الرمزية ، وميز بين نمطين من التجربة الصوفية تمثل الأول فى " extrovertive" وفيه يوجه الشخص انتباهه كلياً خارج ذاته وهذه تعرف " بالنظرة الخارجية " ، أما النمط الثانى تمثل فى " introvertive " وفيه يوجه الشخص انتباهه كلياً داخل ذاته وهذه تعرف " بالنظرة الداخلية " وتدريجياً يصبح هذا الشخص ذو النظرة الداخلية فرداً منعزلاً منفصلاً عن مجتمعه (٣) . وبهذين المثالين لنمطى التجربة الصوفية يتضح اتجاه المستشرقين نحو درج الزهد تحت مفهوم التصوف والتحدث عنه كنمط مميز للتصوف وممثل له على الرغم من اختلاف المفهومين كما سنوضح فى متن الدراسة . والذى نريد أن ننوه عنه هنا أن تعرّض المستشرقين لدراسة التصوف أدّى بهم إلى تناول بعض مفاهيم التصوف من منظورهم الخاص مما أوقعهم فى تفسير وتأويل ماهو خارج عن بيئتهم وثقافاتهم من منطلق نظرتهم الذاتية القاصرة فى هذا المجال . وكان هذا دافعاً قوياً نحو دراسة هؤلاء المتصوفة ومعرفة بعض المفهومات الخاصة بهم وعرضها من منظورهم ومنظور المجتمع الإسلامى .

---

(١)- سيد حسين نصر : الصوفية بين الأمس واليوم ، ترجمة كمال خليل اليازجى ، الطبعة الأولى ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ١٤

(٢)- عامر النجار : الطرق الصوفية فى مصر : نشأتها ونظمها وروادها ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ١٩ ، ٢٣

(3)- Hepburn Ronald W. , " Nature and Assessment of Mysticism" In The Encyclopedia of Philosophy By Paul Edward (ed) 1967 Volume Five, The MacMillan Company & The Free Press, New York, London. P.429.

وبديهى أن هذه المفاهيم ترتبط بأنماط حياة المتصوف الفردية والجماعية ، لذا كان علينا محاولة فهم دينامية حياة الجماعة وتأثيرها على السلوك الفردى والجماعى وانعكاسه على أفراد المجتمع . ولاجدال فى أن بقاء الجماعات الصوفية وامتدادها للآن إنما هو دليل على قيام هذه الجماعات بأدوار ووظائف فعالة للفرد والمجتمع كفلت لها الاستمرارية . ومن ثم قام البحث من أجل التعرف على الممارسات الصوفية وأثرها على تنشئة المريدين ودورها فى تغيير باطن سلوك المتصوف وظاهره وأثر ذلك على علاقاته داخل الجماعة وخارجها .

سبب إختيار مجال الدراسة فى مجتمعى مصر والمغرب

يرجع ذلك للأسباب الآتية :

أولاً ـ المجتمعان من مجتمعات البحر المتوسط مجال اهتمامنا حيث عملنا مدرسا مساعدا بمعهد دراسات البحر المتوسط بكلية الآداب . وهذان الإقليمان يعدان كما ذكر سبنسر ترمنجهام من أكثر الأقاليم بإفريقيا التى تغلغل فيها الإسلام وأصبح راسخاً بعمق وذى تأثير على كافة أوجه الحياة (١) .

ثانياً ـ الطريقة الشاذلية التى هى أكثر الطرق انتشاراً بالمجتمع المصرى بفروعها المختلفة ، بل تعتبر الطريقة الأم بمصر ، يرجع أصلها إلى المجتمع المغربى فمؤسسها ورائدها الأول سيدى عبد السلام بن مشيش المغربى ، الذى عاش وتعبد ودفن بالمغرب وتتلمذ على يديه سيدى أبو الحسن الشاذلى الذى أمره شيخه بالنزول للشرق من أجل الدعوة والطريق وعلى يديه فتح الطريق الشاذلى بمصر وتعددت فروعه . ونظراً لهذه العلاقة لما عرف عن مصر والمغرب من التبادل الثقافى رأينا أهمية التعرف على أثر هذا التبادل الثقافى فى المجال الدينى وأوجه التشابه والاختلاف بين التصوف والطرق الصوفية فى المجتمعين علماً بأن الطرق الصوفية والشاذلية بصفة خاصة ـ وهى عماد الطرق بمصر ـ نبعت من المغرب ثم اتجهت إلى مصر . ولذا كان منطقياً اختيار مصر والمغرب كمجتمعين للدراسة المقارنة التى هى بطبيعتها تساعد على إضفاء عمق فى التحليل يجعلها وسيلة فعالة فى المعرفة والإدراك .

ثالثا ـ وبالنظر إلى تقسيم جلنر للدين تبعاً لطبيعة المجتمع إلى نمطين وهما الدين المحلى الذى يلائم طبيعة المجتمعات الريفية أو القبلية والتى قد تنتشر فيها الأمية مما يوجد الحاجة إلى " الشيخ " أكثر من الحاجة إلى " الكتاب " ومن ثم تكون هذه المجتمعات أكثر حاجة إلى النسب الشريف أو ما يعرف " بالأشراف " من احتياجها إلى الصفوة الأكاديمية . أما المجتمع الأكثر تقدماً سياسياً وثقافياً فهو أكثر إحتياجاً للكتاب والصفوة (٢) .

والذى اتضح من تقسيم جلنر هذا أنه لا يمثل تقسيما للدين فى حد ذاته بقدر ما هو تقسيم للأنواع التى يلجأ إليها المجتمع ويرتضيها بما يتلاءم وطبيعته للدلالة على الدين وفهم أبعاده والالتزام بنظمه وأحكامه . فالدين واحد سواء كان محلياً أو عاماً أما الاختلاف فهو فى الوسائل التى يتم بها التعرف عليه والاعتقاد فيه والالتزام بشعائره وأحكامه . والرأى الذى قال به جلنر وهو القائم على اختلاف الدين باختلاف طبيعة المجتمع دعا الباحثة إلى طرح التساؤل القائل بـ : هل للثقافة أثر على ممارسات المتصوفة ومناهج الطرق الصوفية ؟ بهدف التعرف على مدى مرونة التصوف والطرق الصوفية للملاءمة مع البيئة والثقافة التى نشأ فيها .

---

(1)-Trimingham Spencer , 1968 ,The Influence of Islam upon Africa, Longmans, Green and Co LTD London.P.5.

(2)-Gellner Ernest,"Saints of the Atlas" In Mediterranean Country Men. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean.Edited by Julian Pitt-Rivers. Paris Mouton & Lahaye MC ml XIII, 1963 PP.145:157, P.147

التساؤلات التى يدور حولها البحث :

١ـ هل تتفق التجربة الصوفية فى مجتمعى الدراسة مع عناصر التجربة الدينية ؟

٢ـ هل للثقافة أثر على ممارسات المتصوفة ومناهج الطرق الصوفية ؟

٣ـ هل امتد أثر الطريقة الصوفية على أعضائها من حيث تغير الصفات والسلوك معاً ؟

٤ـ هل لانتماء الصوفى للطريقة الصوفية وممارساتها أثر على علاقته بأفراد أسرته ؟

٥ـ ماهى أبعاد أثر الطريقة الصوفية على المجتمع ؟

مناهج وأدوات البحث

اعتمدت الباحثة على " المنهج الوصفى " لما له من أهمية فى دراسة الحقائق الراهنة المتعلقة بطبيعة ظاهرة أو موقف أو مجموعة من الناس أو مجموعة من الأحداث . ولارتقاء الدراسة لمستوى البحث العلمى كان على الباحثة أن تسجل الدلالات التى تستخلصها من البيانات المجموعة مسترشدة بالأهداف التى تتوخاها من الدراسة (١) . ولا شك فى أهمية التحليل فى الدراسات الوصفية التى لا تعتمد على أداة واحدة من أدوات البحث بل تستخدم أكثر من أداة، كالملاحظة بنمطيها المباشرة والملاحظة بالمشاركة وكذلك المقابلة . كما سنوضح فيما بعد استخدامنا لكل أداة من هذه الأدوات بما يتلاءم والمناهج المستخدمة فى البحث .

كما استعانت الباحثة " بدراسة الحالة Case study " التى تعتبر من أهم مداخل الدراسة فى البحوث الأنثروبولوجية والاجتماعية . وقد اختلف علماء المناهج فى تحديد دراسة الحالة هل هى منهج أم أنها تمثل إحدى الطرق التى يتم بها إجراء بحث معين أو يمكن اعتبارها إحدى أدوات جمع البيانات . وتحدث فير تشايلد Fairchild عن دراسة الحالة كمنهج فى البحث الإجتماعى عن طريقه يمكن جمع البيانات ودراستها ، بحيث يتم رسم صورة كلية لوحدة أو لموضوع البحث التى يمكن أن تكون شخصا معينا أو أسرة أو جماعة اجتماعية أو نظام اجتماعى أو مجتمع محلى وعلاقاتها المتنوعة وأوضاعها الثقافية . أما كليفورد شو K . Shaw فذهب إلى أن دراسة الحالة طريقة تركز على مجموعة العوامل التى تساعد فى وجود موقف معين وتقوم على دراسة السلوك الفردى فى السياق الاجتماعى (٢)

ودراسة الحالة ـ منهجاً أو طريقاً أو أسلوباً معيناً فى التحليل ـ تحاول أن تستكشف كافة المتغيرات والمظاهر الداخلية والخارجية للحالة موضع الدراسة ، كما تسعى إلى الفهم المنظم لها من خلال التحليل والوصف الدقيق الذى تعتمد عليه . والملاحظ أن معظم الدراسات التى وصفت بأنها دراسات حالة كانت تتجه نحو التركيز على السلوك الفردى فى السياق الاجتماعى الشامل الذى يظهر فيه (٣) . وقد أثبتت هذه الطريقة فائدتها فى استطلاع قيم الأفراد . واتجاهاتهم وتعريفاتهم وآرائهم فى المواقف المحيطة بهم (٤) . ومن هنا جاء اعتمادنا على دراسة الحالة للتعمق فى دراسة وتحليل السلوك المباشر عن طريق إتخاذ عدد محدود من الحالات يمكّن من فهم اتجاهات الأفراد وصفاتهم وقيمهم وتعريفاتهم ومجال اهتماماتهم ثم التعرف على أنماط سلوكهم المختلفة .

---

(١)ـ جمال زكى والسيد يس : أسس البحث الإجتماعى ، دار الفكر العربى ، ١٩٦٢ ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٢)ـ غريب سيد أحمد : تصميم وتنفيذ البحث الإجتماعى، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ،١٩٨٦ ، ص ١٧٩.

(3)-Black ,James A. and Champion, Dean J. ,1976, Methods and issues in Social Research, John Wiley & Sons, INC, New York. London. p.89.

(٤)ـ نخبة من أساتذة قسم الإجتماع بجامعة الاسكندرية : مصطلحات العلوم الإجتماعية ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، دون سنة النشر ، ص ٤٧ .

ويتم تطبيق دراسة الحالة بوسيلتين : تتمثل الأولى فى تاريخ الحالة Case History وتشمل قصة الحياة التطورية للفرد ونمو اتجاهاته الانفعالية والسلوكية . وتذهب Pauline Young أن تاريخ الحالة يهدف لدراسة دورة الحياة أو فترة من فتراتها ويتضمن نوعين من البيانات ؛ بيانات محددة وبيانات عامة [١] . ولجأت الباحثة للبيانات المحددة وثيقة الصلة بموضوع الدراسة وهى تتمثل فى الأساليب والطرق التى ينتهجها الشيخ أو الخليفة فى تربية وتنشئة المريد، وبيان العلاقات الاجتماعية والعادات الشخصية والعادات الاجتماعية المحيطة به .

وتتمثل الوسيلة الثانية فى التاريخ الشخصى للحياة Life History الذى يقوم على وجهة النظر الشخصية للحوادث والوقائع التى تجرى للشخص خلال مواقف معينة . والفرق بين تاريخ الحالة والتاريخ الشخصى للحياة أن الأول يهتم بالفرد Individual من وجهة النظر الخارجية المؤسسة على البيانات والثانى يهتم بالشخص Person [٢] من حيث وجهة نظره الشخصية فيما يتعلق بأحداث حياته . وقد اعتمدت الباحثة فى كلتا الوسيلتين على ما يدلى به المبحوث شفاهة لعدم توفر المصادر الأخرى كالسير الذاتية أو الخطابات أو الرسائل وما إلى ذلك * .

ومن خصائص دراسة الحالة أنها تتميز بالتعمق فى دراسة السلوك المباشر أكثر من التميز بالاتساع ، كما أنها تسعى إلى تكامل المعرفة من خلال الاعتماد على أكثر من أداة للحصول على المعلومات [٣] . ومن بين الأدوات التى إستخدمناها :

المقابلة : Interview

وهى تعدّ وسيلة من الوسائل الهامة لجمع البيانات ، وأكثرها استخداماً بالنظر إلى مميزاتها المتعددة ومرونتها . ومن أبسط تعاريف المقابلة كما ذكر ماكوبى M . Maccoby أنها تفاعل لفظى بين فردين فى موقف مواجهة ، بحيث يحاول أحدهما أن يستثير بعض المعلومات أو التغيرات لدى الآخر والتى تدور حول خبراته وآرائه ومعتقداته وإتجاهاته

---

(١)ــ غريب سيد أحمد ، المرجع السابق ، ص ١٨٥

(٢)ــ نفس المرجع السابق ، ص ١٨٦ ، ١٨٧

* الإنسان كفرد يتخذ موضوعاً لدراسة علماء الفسيولوجيا والسيكولوجيا . أما الإنسان ـ كشخص ـ فإنه عبارة عن مجموعة من العلاقات الاجتماعية .

أنظر : أحمد ابو زيد : البناء الاجتماعى ، المفهومات ص ٤٢ .

(٣)ــ محمد على محمد : علم الإجتماع والمنهج العلمى : دراسة فى طرائق البحث وأساليبه ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٣ ، ص ٣٩٣ .

وأنماط سلوكه [١] . ومن ثم لجأت الباحثة إلى إستخدام المقابلة معتمدة فى طرح بعض الأسئلة إلى المبحوثين على دليل العمل ، لمحاولة التعرف على آراء المبحوثين وخبراتهم ومعتقداتهم وممارساتهم واتجاهاتهم ومشاعرهم ، وكل ما هو ذى صلة وثيقة بالظاهرة قيد البحث .

وفيما يتعلق بدليل العمل حددت الباحثة الجزئيات التى يجب دراستها فى هذا الموضوع ، ووضعت مجموعة من النقاط لمحاولة تغطية جوانب البحث ، وتم مناقشتها مع عدد من العلماء المتخصصين للتأكد من ملاءمتها لغرض البحث . ومن أهم النقاط التى أخذت الباحثة على عاتقها دراستها دراسة ميدانية بعد التعرف على المعلومات الأولية ما يلى :

ـ ظروف الالتحاق بالطريقة الصوفية

ـ مبادىء وقواعد وخصائص الطريقة

ـ مفهوم الجماعة للتصوف وما يدور حوله من مفاهيم (الأولياء والبركة والكرامات والرؤية ووراثة الطريقة ... الخ)

ـ المنهج المتبع فى تنشئة المريد بهدف تغييره وتغيير اهتماماته وقيمه .

ـ علاقة المريد بالشيخ وعلاقة الشيخ بالمريد .

ـ علاقة الإخوان بعضهم البعض .

ـ شعائر وطقوس الجماعة وأثرها عليهم

ـ الأخلاق والقيم الروحية التى تسعى الجماعة لامتثالها .

ـ انعكاس تغير المريد على علاقته بأفراد أسرته

ـ أثر الطريقة الصوفية على المجتمع

ـ نظرة المتصوفة لأنفسهم ونظرتهم لغير المتصوفة من أفراد المجتمع .

ولم يختلف دليل العمل المعدّ للشيخ عن دليل العمل المعدّ للمريد فى المجتمع المصرى فى نقاط جوهرية ، بل اقتصرت الإضافات على ما يلزم للتعرف على ظروف تعيين الشيخ ومعرفة منهجه فى تنشئة المريدين .

وعند اختبار دليل العمل الذى طبق فى المجتمع المصرى ومحاولة تطبيقه على المجتمع المغربى أظهرت الدراسة الاستطلاعية ضرورة تعديل دليل العمل ليتلاءم وظروف التصوف بالمجتمع المغربى . حيث اختفت الطرق ومن ثم اختفت علاقة المريد بالشيخ وظروف الأخوة الصوفية . ولذا لجأت الباحثة إلى طرح معظم الأسئلة الخاصة بعلاقة الشيخ بالمريد وعلاقة المريد بالشيخ وعلاقة المريدين بعضهم البعض باعتبار ما كان وما تم حدوثه حين كان الشيخ مريداً ، أى قبل التغير الذى انتاب الطرق فى المجتمع المغربى لمحاولة الوصول إلى طبيعة شكل وتنظيم الطريق الصوفى قبل التغيير .

---

(١)ـ جمال زكى السيد يس ، المرجع السابق ، ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

لذلك فالجانب الاجتماعى من البحث فى المجتمع المغربى اعتمد أساساً على رأى المشايخ ونظرتهم لما كان يحدث من قبل فى علاقتهم بإخوانهم فى الطريق ، ومعلوم أنه من الصعب تقييم صدق إجاباتهم خاصة وأن تشابهها لا ينم عن الحقيقة بقدر ما ينم عن كونها حديث عن النمط المثالى للسلوك وليس عن النمط الواقعى .

وفيما يتعلق بالعلماء والمثقفين من محبى التصوف والمتصوفة فقد حاولنا التعرف من خلالهم على مفهوم التصوف لديهم ، وظروف غروبه وإنحساره ، وأسباب عدم إنتمائهم للطرق الصوفية ، ومدى صدق القول المتداول عن تعاون بعض مشايخ الطرق مع الاستعمار ، ومدى الحاجة إلى التصوف فى ظل الظروف الحالية .

وجاء اختيارنا لكلمة " غروب " وصفاً لحال التصوف فى المجتمع المغربى اتفاقاً مع عبد المجيد الصغير عند دراسته للدرقاوية حين استعمله فى وصف التصوف بالمغرب . وتفضيلنا لهذه الكلمة نبع من رؤيتنا اختفاءه مع الإقرار ببقائه ، وقال فى ذلك على الجمل رضى الله عنه " لا تجد من يتكلم فى علم التصوف إلا رجلاً أو رجلين " كناية عن قلة وجود المحققين ، فلا يدل هذا على انقطاعهم ، ففى كل زمان رجال يرحم الله بهم عباده ، فالعدد المعلوم لا ينقطع حتى ينقطع الدين (١) . وبذلك فاختفاء أهل التصوف فى بعض الأماكن والأزمان لا ينفى بقاؤهم وعودتهم وظهورهم فى أماكن وأزمان أخرى أو فى الأماكن نفسها .

المقارنة :

استعانت الباحثة " بالمقارنة " وهى بمعناها العام عملية اكتشاف أوجه الشبه والاختلاف بين الظواهر ، وهى عملية رئيسية فى المعرفة والإدراك ، ومن ثم تعدّ مطلباً رئيسياً لإضفاء العمق فى التحليل العلمى لأية ظاهرة ما (٢) .
والمقارنة تقوم أساساً بين مجتمعين أو جماعتين يشترط أن يكونا من طبيعة واحدة ولهما ظروف مختلفة ، فالتباين فى الظروف يمكّن من التعرف على العوامل المؤثرة على اختلاف الظواهر رغم الطبيعة الواحدة للجماعتين أو المجتمعين .
وفى التحليل المقارن لجأت الباحثة إلى الاستعانة بطرائق مختلفة كالتحليل التاريخى والملاحظة والمعايشة والمقابلة .

وقد استخدمنا التحليل التاريخى فى نطاق ضيق للتعرف على نشأة التصوف والطرق الصوفية فى مجتمعى الدراسة ، وتم الاعتماد عليه فى التعرف على ما كان عليه التصوف خاصة فى المجتمع المغربى لتفسير أسباب التغير الحالى . وبالنظر إلى غياب وصعوبة إمكانيات البحث الميدانى فى ظل الظروف الحالية للمجتمع المغربى إضطرّنا هذا إلى الإعتماد عليه فى معرفة بعض البيانات التاريخية وثيقة الصلة بالموضوع .

---

(١)ـ محمد بن أحمد بن عجيبة الحسينى : الفتوحات الالهية فى شرح المباحث الأصلية للسرقسطى ، عالم الفكر للنشر ، القاهرة ، دون سنة النشر ، ص ١٣ .

(٢)ـ محمد على محمد ، المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

واستعانت الباحثة بالملاحظة والمعايشة والمقابلة كوسيلة من أجل التحليل المقارن للتعرف على أثر الثقافات على اختلاف التصوف كممارسة والطرق الصوفية كمنهج والشعائر والطقوس والاحتفالات كشكل ومضمون فى مجتمعى الدراسة . وكذلك دراسة دور التصوف والطرق الصوفية للفرد والمجتمع فى مصر والمغرب .

التسجيل الصوتى :

لجأت الباحثة للتسجيل الصوتى لما له من أهمية فى الحفاظ على كلمات المبحوثين وألفاظهم التى لا شك فى اختلافها ، وهذا ما أكده مجتمع الدراسة من حيث وجود لغة خاصة بهم ، فكان التسجيل الصوتى عونا للباحثة فى إستخدام كلمات المبحوثين أنفسهم لما لها من أهمية فى إعطاء صورة عن مشاعرهم وأفكارهم ووجهات نظرهم واهتماماتهم وآرائهم فى أفعالهم وممارساتهم ، كما كان عوناً لها فى التركيز فى الملاحظة دون الانشغال بالكلمات والألفاظ المنطوقة .

الدراسة الاستطلاعية فى المجتمع المصرى

وقد قمنا بدراسة استطلاعية استغرقت ثلاثة أشهر على الطريقة الرضوانية بمسجد سيدى عبد السلام رضوان بالمنشية بالإسكندرية ، وأتاحت لنا هذه الدراسة وضع دليل العمل ومحاولة التعرف على ملاءمته لمجال الدراسة . وفضلت الباحثة اختيار الطريقة العقادية الشاذلية باعتبارها نمط من أنماط الطريقة غير الرسمية . والسبب الثانى وراء اختيار هذه الطريقة أن نشاطها يقع فى أكثر من زاوية منها زاوية المصرى بزعربانة ، وزاوية المندرة بالمندرة ، وزاوية العصافرة بالعصافرة وغيرها من الزوايا فى المناطق والضواحى المجاورة للإسكندرية .

الدراسة الإستطلاعية فى المجتمع المغربى

وقد أظهرت الدراسة الإستطلاعية التى قمنا بها فى المجتمع المغربى افتقاد المدن قيد الدراسة (الرباط ـ القنيطرة ـ فاس ـ طنجة ـ تطوان) وجود طريقة صوفية يمكن دراستها دراسة أنثروبولوجية لمحاولة التعرف على الجوانب الإجتماعية وأثر هذه الطريقة على الحياة الاجتماعية لأعضائها بغية إتمام المقارنة بين مصر والمغرب موضوع الدراسة . وحين وقع الاختيار على الطريقة الأحمدية الكتانية ـ لأسباب سوف نذكرها فيما بعد ـ تبين قلة عدد أعضاء الطريقة وإنتشارهم فى عدة مدن بالمجتمع المغربى مما أدى إلى صعوبة دراسة أعضاء هذه الطريقة كجماعة مستقلة لها سمات وخصائص وقواعد وآداب وقيم الجماعة الدينية . وهذا التفرق أدى إلى عدم إمكانية دراسة الطريقة دراسة أنثروبولوجية

ميدانية ، فعلى سبيل المثال لم نتمكن من مقابلة عدد مناسب من أفراد الطريقة فى مكان واحد ، إذ لم يتجاوز عدد من أتاحت الظروف اللقاء بهم فى المدينة الواحدة ثلاثة أفراد ، وكان ذلك من أسباب صعوبة التعرف على كثير من الجوانب ذات الصلة الوثيقة بموضوع الدراسة .

و الأسباب التى حدت إلى إختيار الطريقة الكتانية من بين الطرق القليلة المتبقية فى المجتمع المغربى مثل (التيجانية ـ الدرقاوية ـ الوزانية) والتى أظهرتها الدراسة الاستطلاعية التى قمنا بها تتمثل فى :

أولا : عدم تعرض هذه الطريقة للدراسة من قبل ، وكذلك شيخها الذى أثنى عليه عدد كبير من الصوفية وعددّوا مآثره ذاكرين صلته بأحداث ووقائع تاريخية مشرّفة .

ثانيا : تعتبر من أقل الطرق الموجودة بالمغرب التى واجهت اعتراضات * ، وهى تعرف بالطريقة السنّية لأنها الأكثر التزاما بالسنة النبوية فى المجتمع المغربى . ولما كان بحثنا هدفه الأساسى التعرف على أثر الطريقة الصوفية فى الحياة الاجتماعية لأعضائها آثرنا اختيار هذه الطريقة لأنها معروفة فى المجتمع المغربى ببعدها عن البدع والخرافات ، فإننا لسنا بصدد تقييم الطرق وقياس درجة التزامها بالكتاب والسنة ، وإنما نحن بصدد دراسة الطريقة بواقعها ومعرفة أثرها الإجتماعى .

---

* تعرضت على سبيل المثال الطريقة التيجانية لكثير من الإعتراضات منها الآتى :

ـ فقدان الطريقة لعنصر المرونة الذى هو أساس فى أداء النوافل وإعطاء الطريقة لقواعدها وآدابها طابع الشدة فى الإلتزام مما جعل قواعدها أقرب للفرائض منها للنوافل .

ـ طرح " الليزار " (قطعة من القماش الأبيض) أمام المريدين والمريدات كل فى مكانه أثناء الصلاة والسلام على الرسول صلى الله عليه وسلم إعتقاداً منهم بحضور النبى صلى الله عليه وسلم أثناء تلاوة هذه الصلاة .

ـ إعتقاد المريدين بأن صلاة الفاتح هذه أخذها شيخهم أحمد التيجانى عن الرسول صلى الله عليه وسلم عن طريق التلقى المباشر بل المعروف لدى الطرق الأخرى أن هذه الصلاة وردت عن سيدنا على رضى الله عنه .

ثالثا : تعتبر هى الطريقة الوحيدة التى ما زال مشايخها من أبناء مؤسسها فهم كتانيون أباً عن جدّ ، ويتميزون بالعلم إلى جانب وراثة الطريق . والأبناء الحاليون مشايخ للطريق فى ثلاث مدن بالمغرب كل مسئول عن المنطقة المحددة له ، وهم يعملون لصالح الطريقة الكتانية والتصوف بصفة عامة .

وترجع نشأة الطريقة الأحمدية الكتانية إلى سنة ١٨٩٦ ومؤسسها سيدى محمد الكتانى ، وبعد استشهاده أخذ ابنه الأكبر المهدى الكتانى مسئولية شيخ الطريقة ، ومن بعده ابنه الأكبر محمد الباقر الكتانى ، ومن بعده أخوه الأصغر إبراهيم الكتانى وبعد وفاته كانت الخلافة لابنه الأكبر زين العابدين بـ " سلا " وابنه الأوسط يوسف بـ " الرباط " والأصغر حسن بـ " القنيطرة " ، وهؤلاء الثلاثة مازالوا يتولون المسئولية عن الطريقة حتى الآن . ومما تقدم ذكره يتضح من سلسلة تولى المشيخة فى الطريقة الكتانية أنها مالت إلى الجانب الوراثى كباقى الطرق الأخرى فى ذلك الوقت فى المجتمع المغربى .

مجال الدراسة :

المجال البشرى للبحث

تم تطبيق منهج دراسة الحالة على ثلاثين من مريدى ومشايخ الطريقة العقادية الشاذلية بمدينة الإسكندرية وضواحيها ، منهم أربعة من المشايخ والباقى من المريدين . واندرج نصف الحالات المدروسة فى مرحلة الشيخوخة ممن هم فى سن الخمسين سنة فأكثر ، أما النصف الباقى فعشرة منهم فى مرحلة الرجولة ممن يتراوح سنهم بين أربعين وخمسين سنة والباقى وهم خمسة بين ثلاثين وأربعين عاماً . مما جعل غالبية الحالات المدروسة من المتزوجين والقلة من غير المتزوجين ، ولعل هذا مرتبط بمشاغل الحياة وأعبائها وما بها من مغريات تجعل الشباب فى هذه الأيام أكثر إتجاها صوب الحياة بمتعها والسعى وراء فرصة العمل ومحاولة تحقيق حياة أسرية فى ظل ما هو كائن من مشاكل المأوى والملبس والمأكل وتوفر فرص العمل . فالمتزوج الذى يحقق نوعا من التوازن النفسى والجسدى أقدر على الانطلاق نحو الجوانب الروحية التى قد تطمسها الضغوط المعيشية الاجتماعية والاقتصادية . ومن ناحية أخرى قد يكون المتزوج أكثر إحتياجاً للانتماء للجماعة الصوفية لما يتعرض له فى حياته الزوجية والأسرية من مشاكل تجعله أكثر حاجة لما تحققه له الجماعة من الراحة النفسية والطمأنينة . وهذا كله قد يفسر من جانب آخر انخفاض نسبة الذين تتراوح أعمارهم ما بين الثلاثين والأربعين ـ كما لاحظنا من قبل ـ خاصة وقد تأخر سن الزواج فى العقدين الأخيرين فى المجتمع المصرى . وذلك يفصح عن تناقص عدد المنتسبين للطرق الصوفية من الشباب حيث أن القاعدة التى تمدهم أقل فى العدد من الكبار ، إلا أن هذا لا يعنى تناقص عدد المنتسبين للصوفية بصفة عامة نظرا لوجود كثير من الحالات التى تم فيها الالتحاق بالطريق الصوفى بعد بلوغهم درجة مناسبة من النضوج العقلى والروحى كما تشير الآية الكريمة إلى ذلك **" حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعنى أن أشكر نعمتك التى أنعمت على وعلى والدىّ وأن أعمل صالحا ترضاه وأصلح لى فى ذريتى إنى تبت إليك وإنى من المسلمين "** (١) .

ومن الحالات قيد الدراسة اتضح أن منهم ذوى المؤهل العالى والمتوسط وكذلك الأمى . وهذا يشير إلى أن التصوف ينتشر فى مختلف المستويات التعليمية ولا يقتصر على الفئات غير المتعلمة كما يظن البعض . وبذلك نتفق مع ما لاحظه مورو برجر من زيادة اهتمام المتعلمين الدارسين بأوجه الدين المختلفة وزيادة اهتمام المثقفين بالتصوف وممارسة أنماط الذكر المختلفة (٢) .

---

(١)ـ سورة الأحقاف آية ١٥

(2)- Berger Morroe , Islam in Egypt Today Social and Political aspect of Popular Religion, Cambridge, P 76.

وفيما يتعلق بزمن أخذ العهد يرجع كثير من الحالات المدروسة إلى حوالى عشرين عاماً ، وحرصت الباحثة على أن يكون الحد الأدنى للانتماء للطريقة حوالى ثمانى سنوات حتى يمكن التعرف على مظاهر التغير التى انتابت المريد وإنعكاسها على أنماط سلوكه باعتبار هذه الفترة حد أقصى للانتقال من مرحلة النفس اللوامة إلا فى حالات نادرة كالمجذوبين وهؤلاء تم استبعادهم من الدراسة * .

ـ تم للباحثة تطبيق دليل العمل بعد تعديله ليتناسب مع ظروف التصوف بالمجتمع المغربى بمقابلة عشرين شيخاً من مختلف الطرق الصوفية بالمجتمع المغربى ، من الذين عرجوا فى طريق التصوف وترقّوا فى مقاماته . وكان من بينهم ثمانية ينتمون للطريقة الأحمدية الكتانية ** ، بالإضافة إلى مقابلة خمسة عشر من العلماء والمثقفين من محبى التصوف وأهله ، للتعرف على أسباب غروب التصوف وإنحساره فى الوقت الحالى فى المجتمع المغربى .

ـ المجال الجغرافى

شمل البحث عدة مناطق فى المجتمع المصرى وهى :ـ

ـ منطقة زعربانة *** بباكوس حى شرق الإسكندرية وما حولها كالمندرة والعصافرة وهى تمثل المناطق الشعبية .

ـ الدلنجات واريمون بمحافظة البحيرة

ـ طنطا حيث مقر شيخ الطريقة

شمل البحث عدة مناطق فى المجتمع المغربى وهى :ـ

ـ الرباط عاصمة المغرب ووجد بها بعض مريدى الطريقة الكتانية

ـ القنيطرة وتبعد عن الرباط بحوالى ٤٠ ك . م وبها مريدى الطريقة الكتانية .

---

* مع العلم بصحة القول الصوفى الشهير وهو " الطريق لمن صدق وليس لمن سبق "

** ترجع تسمية الطريق الأحمدية نسبة إلى اسم الرسول صلى الله عليه وسلم فى السماء وهو أحمد . أما سبب تسميتها بالكتانية نسبة إلى أن شيخها محمد الكبير كان يتعبد فى الخلاء داخل خيمة من الكتان فاقترن الاسم بنوع الخيمة وأصبح اسمه الشيخ محمد الكبير الكتانى .

*** عرفت من أهل المنطقة أن الأصل فى التسمية يرجع إلى كلمتى " الذعر بان " أى الخوف ظهر والسبب فى ذلك ما عرف عن أهل هذه المنطقة بأنهم كانوا فى الماضى من قطّاع الطرق ولما اشتهروا به من الجبروت والقتل .

ـ فاس وهى العاصمة العلمية والدينية [1] كما يطلقون عليها وتبعد عن الرباط بحوالى ١٩٨ ك . م

ـ طنجة وتبعد عن الرباط بحوالى ٢٧٨ ك . م ومن أشهر الطرق الصوفية بها الطريقة الصوفية الغمارية

ـ تطوان وتبعد عن الرباط بحوالى ٢٩٤ ك . م ومن أشهر الطرق الصوفية بها الطريقة الحراقية .

ـ المجال الزمنى

ـ استغرقت الدراسة الميدانية فى المجتمع المصرى على الطريقة العقادية الشاذلية سنة وتسعة أشهر ما بين معايشة أفرادها والتردد عليهم فى مختلف الأوقات وحضور جلساتهم وأذكارهم وحلقات حضراتهم من مايو سنة ١٩٨٦ إلى فبراير ١٩٨٨ علما بأننا لازلنا نتردد على الجماعة نشاركهم مناسباتهم وحضراتهم ويشاركوننا مناسباتنا حتى الآن .

ـ استغرقت الدراسة الميدانية فى المجتمع المغربى بالإقامة والمعايشة حوالى خمسة أشهر من نوفمبر ١٩٨٨ حتى مارس ١٩٨٩.

---

(١)ـ عرف عن مدينة فاس العلم والدين ويرجع هذا كما يقول أهل فاس إلى الدعاء الذى دعاه الولى إدريس الثانى عند بناء فاس ، فتوجه إلى الله قائلا : اللهم اجعلها دار علم وفقه ، يتلى بها كتابك ، وتقام بها حدودك واجعل أهلها مستمسكين بالسنة والجماعة ما أبقيتها

أنظر : الطاهر بن عبد السلام اللهيوى الوهابى العلمى الحسنى : حصن السلام بين يدى أولاد مولاى عبد السلام ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م ، ص ٢٧٤ .

الصعوبات التى واجهت الباحثة فى مجتمعى الدراسة

أولا : مصر

١ـ كان شرط مقابلة المريدين حضور الشيخ أو الخليفة مما يعنى قيوداً على حرية الدراسة . وللتغلب على ذلك لجأت الباحثة لمدخلين أثناء المقابلة للدراسة الميدانية مدخل الشيخ ومدخل زوجات المريدين بتكوين علاقات وصداقات بينهن تسمح بزيارات خاصة ، مما أطال فترة الدراسة وكثرة التردد على مجتمع الدراسة .

٢ـ عدم سماح الشاذلية العقادية بوجود نساء فى الحضرات والمجالس على الرغم من إعطاء عهود لبعض نسائهم .وقد تغلبت الباحثة على ذلك بتجميع نساء الطريقة والقيام بالذكر (الحضرة) معهن ومع الرجال مع وجود ساتر بينهم .

٣ـ مجتمع الدراسة (المجتمع الصوفى) ذو طبيعة خاصة مختلفة عن غيره من المجتمعات ذات الصبغة الدنيوية

ثانيا : المغرب

١ـ اختلاف المعلومات الاستطلاعية الواردة فى المراسلات بين الباحثة والمشرفين بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الملك محمد الخامس بالرباط ، عما وجدته بمجرد زيارتها للمغرب .

٢ـ عدم توافر عدد من المريدين فى أى مدينة بعينها فى المغرب وتفرقهم التام جغرافياً وزمانياً ، مما نقل الدراسة من مجال الطرق الصوفية إلى حالات تصوفية .

٣ـ رفض جامعة محمد الخامس تمكين الباحثة من الإقامة فى بيوت الطالبات .

٤ـ عجز السفارة المصرية بالرباط عن توفير مكان آمن للإقامة سواء عن طريق الجامعة أوغيرها ، علماً بمعرفتهم بظروف ومخاطر الإقامة المفردة بالمغرب ، ومرتب البعثة لا يكاد يكفى لإيجار مسكن .

٥ـ لزوم تصريح أمن من وزارة الداخلية المغربية لإمكان البحث الميدانى ، فى موضوع الرسالة ، وتوقف التصريح على شرط المكان والإقامة ، مما جعل الباحثة تدور فى حلقة مفرغة وقد عرضت جامعة محمد الخامس لتيسير التصريح تحويل التسجيل تبعاً لجامعة محمد الخامس بدلاً من جامعة الإسكندرية .

٦ـ الاضطرار إلى مقابلة جميع المشايخ والمريدين بصفة السرية وتحت ظروف الخفاء ، وعدم الاستقرار .

٧ـ تصوير المخطوطات الصوفية ممنوع فى القانون المغربى إلا إذا كانت الرسالة تحقيقاً لأعمال صوفى معين ، ويشترط ذكر اسم هذا الصوفى فى عنوان البحث . وقد أمكن ـ بتدخل عدد من الأسر ـ تصوير عدد من المخطوطات وثيقة الصلة بالموضوع .

جاءت الدراسة مكونة من ستة فصول وخاتمة بأهم النتائج والتوصيات ومقدمة شملت أهمية الموضوع والحاجة إليه وتساؤلات البحث والمناهج والأساليب والأدوات المستخدمة ، ومجال الدراسة البشرى والجغرافى والزمنى وصعوبات البحث والفصول وما تحويه .

ـ وعرضنا فى الفصل الأول لأربع دراسات سابقة ذات صلة وثيقة بموضوع البحث ، الدراسة الأولى لإيفانز ريتشارد عن السنوسى فى برقة ، والدراسة الثانية والثالثة عن الطريقة الحامدية الشاذلية بمصر والدراسة الرابعة عن الطريقة الدرقاوية فى المجتمع المغربى . وهذه الدراسات مثلت ثلاث مناطق أساسية فى شمال البحر المتوسط وهى ليبيا ومصر والمغرب ، كما أنها طبقت على ثلاث طرق من أهم الطرق الصوفية وهى السنوسية والشاذلية والدرقاوية ، وكان لها أثر كبير فى المقارنة عند التحليل فى مجتمعى الدراسة .

ـ وشمل الفصل الثانى دراسة " الدين من المنظور الأنثروبولوجى " بعرض مفصل لعناصر التجربة الدينية بتناول كل عنصر على حدة والتحدث عن نمطى الدين لدى هنرى برجسون ممثلاً النمط الساكن الاستاتيكى فى السحر والمانا والأنيميزم ، والنمط الحركى الدينامى فى التصوف ، وترجع أهمية هذا الفصل لتعريف الدين والتجربة الدينية بعناصرها المختلفة ، وتناول التجربة الصوفية كتجربة دينية ومعرفة طبيعتها فى مجتمعى الدراسة ، وهل تندرج تحت نمط الدين الساكن أم نمط الدين الحركى .

ـ وعرضنا فى الفصل الثالث " التصوف والطرق الصوفية " لبعض تعريفات التصوف وخصائصه ونشأته فى المجتمع المصرى وفى المجتمع المغربى ، ومراحل الطريق الصوفى وما يدور حوله من غيبيات لما له من أهمية فى تحليل المادة الأثنوجرافى فى مجتمعى الدراسة بمعرفة بعض العوامل التى وراء نشأة التصوف والطرق الصوفية فى مجتمعى الدراسة وتأثيرها على مفهومات ومبادىء الطريقة فى المجتمعين .

ـ وآثرنا فى الفصل الرابع عرض مفهومات ومبادىء وقواعد الطريقة فى المجتمع المصرى ومقارنتها بما هو سائد فى المجتمع المغربى .

ـ وفى الفصل الخامس " التنشئة الاجتماعية والتأثير الثقافى فى مجتمعى الدراسة " تناولنا التنشئة الاجتماعية والتطبع الاجتماعى بشىء من التفصيل مع التعرض لعلاقة الشيخ بالمريد وعلاقة الإخوان بعضهم ببعض والتأثير الثقافى على التصوف فى مجتمعى الدراسة .

ـ واحتوى الفصل السادس " الممارسة الصوفية والحياة الاجتماعية " على جانبين ؛ الجانب الأول شمل الشعائر بما تتضمنه من العهد والذكر والاحتفالات وأثرها على الفرد من حيث تغيره وتغير اهتمامه وقيمه . والجانب الثانى شمل الآثار الاجتماعية المنعكسة على سلوك المريد وعلى علاقته بأفراد أسرته ، ودور الطريقة الصوفية فى المجتمع .

ـ وفى نهاية البحث خاتمة شملت أهم النتائج والتوصيات .

ـ وذيلت الدراسة بثبت من المراجع العربية والأجنبية والملحقات التى احتوت على دليلى العمل للشيخ والمريد فى المجتمع المصرى ، ودليل الشيخ فى المجتمع المغربى وبعض أنماط من أوراد الطريقة فى مجتمعى الدراسة والأقوال والأمثال التى تتداول على ألسنة أهل الطريقة العقادية الشاذلية ، وبعض نماذج من المخطوطات التى تم تصويرها على الميكروفيلم فى مكتبات فاس والرباط بالمغرب وبعض نماذج من الصور التى تلقى الضوء على بعض ممارسات الطريقة وأنشطتها عند أخذ العهد وممارسة الذكر والإنشاد وكذلك صورة من تقرير المشرفين المغاربة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة الملك محمد الخامس بالرباط .

الفصل الأول
الدراسات السابقة

- مقدمة
- عرض لدراسة إيفانز بريتشارد بعنوان " **السنوسى ببرقة** " ومناقشة وتحليل لهذه الدراسة .
- عرض لدراسة مايكل جلسنان بعنوان " **الولى والصوفى فى مصر الحديثة** " ومناقشة وتحليل لهذه الدراسة .
- عرض لدراسة فاروق مصطفى بعنوان " **البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية بمصر** " ومناقشة وتحليل لهذه الدراسة .
- عرض لدراسة عبد المجيد الصغير بعنوان " **إشكالية إصلاح الفكر الصوفى فى القرنين ١٨ـ ١٩** " ومناقشة وتحليل لهذه الدراسة .
- نظرة على الدراسات السابقة .

الفصل الأول
الدراسات السابقة

مقـدمـة

آثرت فى هذا الفصل أن أعرض الدراسات السابقة قريبة الصلة بموضوع البحث مع إلقاء بعض الضوء عليها تحليلا ومناقشة ، للوقوف على أوجه التشابه والاختلاف بين هذه الدراسات والدراسة التى نحن بصددها من حيث أهمية الموضوع والغرض والمناهج ونتائج الدراسة .

واهتمامنا فى العرض إنما هو بالجوانب التى ركزت عليها هذه الدراسات وتلك التى لم تتناولها بالاهتمام مع إيضاح الجوانب التى سوف تركز عليها هذه الدراسة كإضافة جديدة قام من أجلها هذا البحث بهدف تغطية هذه الجوانب واستقراء بعض النتائج فى هذا الصدد .

والحقيقة أن الطرق الصوفية كانت مجالاً خصبا للدرسات التاريخية والفلسفية أكثر من كونها مجالاً للدراسات الإجتماعية والأنثروبولوجية نظراً للاعتقاد السائد فى كون التصوف يغلب عليه الطابع الفلسفى أكثر من الطابع الاجتماعى الأمر الذى يفسر ندرة الدراسات التى تناولت التصوف والطرق الصوفية من المنظور الاجتماعى .
وتتعرض الباحثة هنا لأربع دراسات ذات اهتمامات بجوانب تلقى بعضا من الضوء على الأبعاد الاجتماعية للسلوك الصوفى .

وأولى هذه الدراسات دراسة إيفانز بريتشارد ١٩٤٩ E . E . Evans-Pritchard عن " السنوسى ببرقة " The Sanusi of Cyrenaica وهى تعتبر من الدراسات الأساسية فى هذا المضمار . إذ على الرغم من اهتمام الباحث اهتماماً كبيراً بتاريخ السنوسية كطريقة صوفية إلاّ أنه لم يغفل الجوانب الدينية والاجتماعية للسنوسية كحركة لها بعدها السياسى الكبير أمام الاستعمار الإيطالى . وما من شك فى أن هذه الدراسة فتحت آفاقا واسعة لعديد من الدراسات وثيقة الصلة بهذا الموضوع فى ليبيا على الأقل .

والدراسة الثانية ما قام به مايكل جلسنان Michael Gilsenan فى بحث عن " الولى والصوفى فى مصر الحديثة " Saint and Sufi in Modern Egypt التى تمت فى المدة ما بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٦ ونشرت سنة ١٩٧٣ . وقد كانت الطريقة الحامدية الشاذلية ، باعتبارها من أشهر الطرق الشاذلية فى مصر وأكثرها عددا ، المحل المختار لهذه الدراسة . وهى لاشك بمثابة تصوير دقيق لبناء الطريقة وأنظمتها ولوائحها والقوانين التى تحكمها .

والدراسة الثالثة دراسة فاروق مصطفى ١٩٧٤ بعنوان " البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية بمصر " . وهذه تعتبر من أحدث وأهم الدراسات فى هذا الموضوع ، خاصة وأنها من عمل باحث مواطن لعله أقدر على تفهم الموضوع ممن لا يدركون أبعاد الصورة الاجتماعية للمجتمعات العربية . وعلى الرغم من أن هذه الدراسة أجريت على الطريقة التى سبق أن عالجها جلسنان فى دراسته ، إلا أن الاختلاف الثقافى وإختلاف فروض وأهداف البحث ، بالإضافة إلى ثقافة الباحث الوطنية ، كل ذلك أدى إلى الوصول إلى نتائج مغايرة لما توصل إليها جلسنان .

والدراسة الرابعة دراسة عبد المجيد الصغير ١٩٧٧ بعنوان " إشكالية إصلاح الفكر الصوفى فى القرنين ١٨ - ١٩ " وهذه الدراسة أجريت على الطريقة الدرقاوية فى منطقة تطوان بالمجتمع المغربى وقام بها أحد المواطنين المغاربة ، والبحث يمثل دراسة فلسفية بالدرجة الأولى ، إلا أنه يحاول ادخال الفكر الصوفى فى إطاره الاجتماعى والتاريخى .
وفى نهاية هذا الفصل نناقش هذه الدراسات مجتمعة مع عرض لبعض الإضافات التى سوف يضيفها هذا البحث كمحاولة لفتح آفاق جديدة فى نواحى لم يسبق التطرق إليها بالدراسة .

الدراسة الأولى : بعنوان " **السنوسى ببرقة** " لإيفانز بريتشارد *

كانت ليبيا محل اهتمام كبير من الدارسين والباحثين الذين اتجهوا لدراسة مختلف مظاهر الحياة فيها وشتى نواحى النشاط الاقتصادى والاجتماعى ، وتركوا فى هذا كله ذخيرة كبيرة منوعة من الكتابات التى تتفاوت فى قيمتها العلمية تفاوتا كبيرا ، ولكنها تضم فيما بينها حصيلة جيدة من المعلومات القيمة والذى لا يمكن إنكاره أن هذه الدراسة التى نحن بصددها قد تعدّ أهم الدراسات التى اتخذت برقة مجالا لها . وفيها إهتم الباحث بدراسة السنوسية كنظام دينى لعب دوراً سياسياً فعالاً فى التصدى للسلطات الإيطالية .

وتتضمن الدراسة ثمانية فصول ومقدمة وملحق خاص بالأسماء التى وردت فى الكتاب ، كما يحوى الملحق قائمة بالمراجع التى اعتمد عليها المؤلف فى دراسته ، وغالبية هذه المراجع باللغة الإيطالية ، وقليل منها باللغتين الفرنسية والإنجليزية ، ثم مجموعة أخرى باللغة العربية . وقد زوّد المؤلف كتابه بعدد من الصور والخرائط الجغرافية ذات الصفة التوضيحية .

واختص الفصل الأول بأصل الطريقة السنوسية ونشأتها منذ عام ١٨٣٧ حتى عام ١٩٠٢ ، أى منذ بدأ مؤسس الطريقة نشاطه حتى استلام السيد أحمد الشريف زعامتها عام ١٩٠٢ .

وتناول المؤلف فى الفصل الثانى موضوع " بدو برقة " وأعطى فيه وصفا جغرافيا لقبائل برقة والعوامل الطبيعية التى تحكمت فيهم وحياتهم الاجتماعية . وهذا الفصل يفيد فى دراسة التوزيع القبلى لبرقة وخصائص قبائلها وعلاقات كل منها بجيرانها ، كإطار عام لطبيعة إنتشار الطريقة السنوسية .

أما الفصل الثالث فقد خصصه المؤلف للحديث عن انتشار الدعوة السنوسية بين قبائل ليبيا وزواياها وتوزيعها القبلى . وبالنظر إلى أن الطريقة السنوسية قد اتخذت برقة قاعدة لنشر تعاليمها فى بداية العهد العثمانى الثانى لذلك تحدث المؤلف فى الفصل الرابع عن النظام الإدارى العثمانى الذى كان يسود البلاد حتى الغزو الإيطالى ، والعلاقات المفسرة لموقف كل من السلطات العثمانية من الدعوة السنوسية وموقف رؤساء هذه الدعوة من هذه السلطات العثمانية والأسس التى تحكم هذه العلاقات بين هذين الطرفين .

(*)- Evans-Pritchard,E . E .1949 : The Sanusi of Cyrenaica , The clarendon press , oxford .

أما الفصول الخامس والسادس والسابع فقد تحدث المؤلف فيها عن الغزو الإيطالى لليبيا الذى بدأ سنة ١٩١١ بصفة عامة ومقاومة الأهالى لهذا الغزو حتى سنة ١٩٣٢ وما تخلل ذلك من محادثات واتفاقيات بين السلطات الإيطالية ورؤساء حركة المقاومة وخاصة فى منطقة برقة . والمؤلف فى هذه الفصول يعطى معلومات استقاها من مصادر مختلفة أهمها المصادر الإيطالية ، وقد استطاع المؤلف أن يعطى صورة تقرب من الصدق لحقيقة المقاومة الوطنية والدور الذى لعبته أمام الغزو الإيطالى .

وعرض المؤلف فى الفصل الأخير مظاهر الحكم الإيطالى فى برقة فى الفترة الواقعة بين سنة ١٩٣٢ وسنة ١٩٤٢ وهى الفترة التى بدأت بانتهاء المقاومة الوطنية بعد إعدام زعيمها عمر المختار شنقا يوم ١٦ سبتمبر سنة ١٩٣١ حتى دخول القوات البريطانية البلاد فى أواخر سنة ١٩٤٢ .

وتقسيم الباحث لفصول البحث يفصح عن أن أغراض وأهداف البحث ذات صبغة تاريخية فى المقام الأول والمقدمة تعرض مجموعة من الخرائط تعتبر دعامة جيدة لفهم الامتداد التاريخى للطريقة وتطورها .

وذكر المؤلف فى مقدمة كتابه أنه لم يهدف لإعطاء وصف شامل لأى من الطريقة السنوسية أو القبائل البدوية ولكنه قام بوصف كلاهما فقط فى حدود ما هو ضرورى لفهم التطور السياسى للطريقة المنبثق من ارتباطهما سوياً . ومن ثم قام بوصف مختصر لطبيعة إحدى الطرق الإسلامية ، وكيف أصبحت هذه الطريقة بصفة خاصة مستقرة ومنتشرة . وأضاف المؤلف أن السنوسية لا تختلف عن معظم الطرق الصوفية فى تعاليمها وطقوسها بقدر ما تختلف فى تنظيمها السياسى والاقتصادى ، حيث بدأ تطورها من اندماجها فى البناء القبلى البدوى .

وإذا كان الكاتب يميل إلى الطابع التاريخى وقد نهج المؤلف فيه نهجاً تاريخياً ، فإن المفاهيم الأولية اللازمة للبناء التحليلى لم تعرض فيه بوضوح كاف . إلا أنه مع ذلك فالكتاب يحوى قدراً كبيراً من المعلومات كنتائج للأحداث التاريخية . وذكر إيفانز بريتشارد أن هذه المعلومات نتاج سنوات الخبرة والتجربة المباشرة والاتصال بالبدو فى هذا المجتمع . والأمر الذى لا يمكن إغفاله أن معظم المعلومات التى اعتمد عليها المؤلف أخذت من مصادر أوربية غالبيتها إيطالية .

وبعد هذا العرض الموجز سوف نكتفى هنا بالتحدث عن الموضوعات وثيقة الصلة بالدراسة موضوع البحث . ويجدر بنا أن نبدأ بعرض مختصر لما ذكره المؤلف عن الصوفية ، إذ عرفها فى الفصل الأول بأنها المذهب الروحى الإسلامى ، وهى الطريق للتحقق بلبّ الدين ، وتجربة مباشرة للوصول إلى حقائقه ، وتنظيم من خلال الطرق والمشايخ يقود إلى تحقيق وإنجاز الهدف النهائى للأفراد فى الإطار الأصغر ، وهو الأخوة .

ففى هذا الإطار يجد الفرد العون ووسائل إشباع وتطبيع احتياجاته ومعتقداته فى البناء الإجتماعى . وفى كل دين نجد أناساً أمثال الصوفيين يرون أنه مع الاعتراف بأن الامتثال بضمير للواجبات الدينية كاف للصلاح والنجاة ، إلا أنهم لم

يشعروا بأن هذا كاف للإشباع الروحى العميق الذى يهدف عن طريق الحب الإلهى إلى الاتصال المباشر بالله . والأرواح البشرية أشبه بأشعة من نور مستمدة من الشمس المقدسة ، وهى سجينة فيما يعرف بالحواس .
وأضاف إيفانز بريتشارد أن هدف الصوفية تجاوز الحواس ، والوصول عن طريق الحب إلى الله ، حتى تختفى ثنائية الله وأنا ويبقى الله وحده ، وهذا يتم عن طريق الزهد والإعراض عن الدنيا والتأمل والإحسان وتأدية عدد كبير من الأعمال الدينية التى تحدث حالة من النشوة حتى تصبح الروح فى حالة لا وعىّ لذاتيتها ولسجنها الجسدى ، وللعالم الخارجى لتتحد لفترة مع الله (١).

" فالطريقة الصوفية هى طريقة للحياة ، وكذلك سميت بالعربية وأطلق عليها جميع التسميات التى تحمل هذا المعنى . وأضاف إيفانز بريتشارد أن الطرق لا تمنع تابعيها أو أعضائها بالأخذ بالطرق المختلفة حيث أن الطرق كلها تقود لنفس الهدف ، وتصل لنهاية واحدة ، وتختلف فقط فى الوسائل التى تكرس من أجل الوصول إلى الهدف الذى يتمثل فى مطابقةالروح مع الله عن طريق الإعراض عن الأهداف الدنيوية " (٢) . ثم انتقل المؤلف إلى التحدث عن تطور الصوفية وما لاقته من مقاومة خلال التاريخ الإسلامى ، وكيف كانت فى القرون الأولى من الإسلام تتميز بالفردية والميل إلى النزعة التأملية والسعى من أجل الوصول إلى مكانة العبّاد والنسّاك بهدف معرفة الله ، ثم كيف اشتهرت طرق الدراويش المتشربة لأفكار الصوفية وأصبحوا فى فترة وجيزة ذوى انتشار واسع وشعبية كبيرة لدى عامة الشعب وخاصة الفقراء والأميين فى المدن . وأضاف قائلاً " أن الصوفية اعتبرت دون شك سببا فى شبه الغياب الكامل للحياة التعاونية فى الإسلام " . ثم تحولت الصوفية بعد ذلك إلى أنظمة إجتماعية وأحيانا تنظيمات سياسية فى الأراضى العربية ، الأمر الذى تضمن تخليهم عن الكثير من أفكارهم الأساسية عن التصوف ، واستتبع تخليهم عن عدد كبير من أتباعهم ، وتعرض أئمتهم لعديد من الشبهات التى أدت فى الغالب إلى العداء الصريح مع المفسرين الرسميين للمذاهب الإسلامية والأحاديث وهم العلماء ورجال الدين الذين تعقبوا البدع فى الدراويش الصوفية (٣) .

ولحماية التصوف من هذه الاتهامات وبالذات الخروج عن المذاهب الإسلامية المستقرة كان من المتعارف عليه أن يقوم مؤسس أى طريقة جديدة أو طريقة فرعية ـ حتى ينفى عن نفسه هذه التهمة ـ بإثبات انتمائه للسلفية بإظهار أنه يتبع فى تعاليمه الدينية أحد كبار رجال الدين المعروفين بالسلفية . كما تحدث المؤلف عما جلبته الطرق.لنفسها من عداء من قبل فئة الارستقراطية الدينية وهم من الأشراف نسل الرسول صلى الله عليه وسلم لما رأوه فيهم من نظرة العامة لهم واحترامهم وإجلالهم والاعتقاد فى بركتهم ، وهو ما كان يعتبره الأشراف قاصراً عليهم . كذلك الحال بالنسبة للحكام الدنيويين الذين كثيرا ما يكونون من الأشراف ، وكانت مهمتهم تعضيد رجال الدين فى المحافظة على السلفية

---

(1)- Ibid , p. 1,2.

(2)- Ibid , p. 3

(3)- Ibid , p.2

وأخذوا على عاتقهم مقاومة أى حركة شعبية من أى نوع خاصة إذا كانت مصحوبة ـ كما هو فى حالة طرق الدراويش ـ بتطلعات خاصة (١) .

وعرّف إيفانز بريتشارد فى الفصل الأول الذكر بأنه مجرد منهج أو طريقة مكونة من عبارات محددة تكرر للوصول إلى حالات روحية . ومريدو الطريقة يساعدون أنفسهم للوصول إلى الحياة المنشودة التى يستبعد فيها الجسد حواسه المادية عن طريق تكرار كلمات الذكر ، وهى عبارات دينية غالبا ما تكون مصاحبة ـ ولكن ليس لدى السنوسية ـ بحركات إيقاعية عنيفة للجسم ، وفى بعض الطرق مصاحبة بالموسيقى . وتبعاً لتعاليم الصوفية يجب تكرار الذكر حتى لا يصبح للكلمات أى تأثير على الحواس ، ولا يبقى سوى الاسم الإلهى المقدس . وينتج عن ذلك حالة وصفها إيفانز بريتشارد بالسلبية الكاملة والفراغ ، وهذه الحالة معروفة لدى جميع أصحاب المذاهب الروحية ، ومن خلالها يتم إتصال الروح بالله . وهذه الحالة مملوءة بالمعرفة الروحية والحكمة وليس بالمعرفة التقليدية والعلم والعقل (٢) .

وذكر المؤلف أن حدّ الكمال يمكن بلوغه من خلال (التوحد) أو الإرتباط العاطفى الروحى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى يسر ونجاح عنه مع الله . وهذا يتم اكتسابه والوصول إليه عن طريق التأمل الروحى والتفكر فى جوهر الرسول صلى الله عليه وسلم وذاته ، والمعرفة الباطنية له من خلال تقليد أفعاله والامتثال وتمجيده وإجلاله والتبرك به على الدوام . ومن ثم يصبح الرسول صلى الله عليه وسلم هو المرشد والناصح الوحيد للفرد (٣) .

ولما كان للبناء القبلى فى برقة أهمية كبيرة فى نجاح السنوسية فيجدر بنا أن نتفهم النسق القبلى والطابع الغالب على سكان برقة . وقد أفرد إيفانز بريتشارد الفصل الثانى من كتابه للتحدث عن " بدو برقة " وعن نسقها القبلى حيث أنه مثال للبناء الانقسامى . والمجتمعات الانقسامية التى يسودها هذا البناء لا تؤلف دولة ولا يوجد بها جهاز إدارى تتركز فيه السلطة التنفيذية بل تمتاز هذه المجتمعات ببساطة تكوينها النسبى . فأرض القبيلة تنقسم إلى عدد من الوحدات الإقليمية التى تنقسم كل منها بدورها إلى وحدات أصغر بحيث تعكس كل وحدة منها نفس بناء ووظائف الوحدة الكبيرة التى هى جزء منها . إلا أن هذه الوحدات الصغيرة حتى تتحد لتؤلف الوحدة الكبيرة الشاملة تظل محتفظة بشخصيتها الاجتماعية المستقلة ، فالسلطة توزع على البناء القبلى ككل ، ولا يمكن ظهور أى سلطة فردية فى القبيلة . وتحدث المؤلف عن غياب القانون الجنائى تماماً فى هذه الأنساق الانقسامية ، بينما يوجد القانون المدنى

---

(1)- Ibid , p. 2 , 3

(2)- Ibid , p. 3 , 4

(3)- Ibid , p. 4

فى صورته الأكثر بدائية ؛ ومن ثم كانت مكانة الشيخ فى هذه المجتمعات ملائمة لهذه الظروف فهو القائم بفض النزاع بين القبائل من أجل تحقيق الاستقرار والحفاظ على وحدة الجماعة تجاه الجماعات الأخرى ، إذ لا يمكن أن نرى فى أية حالة قاضيا أو رجل إدارة مكلفا بإدارة الأملاك أو التدخل فى فض النزاع مثلاً . ومن هذا المنطلق بدت أهمية وجود المشايخ واحترامهم وإجلالهم (١) .

والطابع الغالب لسكان برقة باستثناء سكان المدن الساحلية هو طابع الحياة الرعوية ، فالمجتمع القبلى فى برقة مجتمع بدوى . وقد عرض إيفانز بريتشارد فى الفصل الثانى لتصنيف " داجو ستينى " للسكان ، فميّز بين ثلاث فئات من العشائر وهى عشائر البدو الرحل ، والعشائر نصف الرحالة ، والعشائر المستقرة . أما السكان المستقرون فهم أفراد العائلات التى لها مساكن معينة فى جهات معينة يأوى إليها هؤلاء الأفراد فى أغلب أوقات السنة ولا يفارقونها إلا لأسباب عارضة أو فى أوقات موسمية للزرع والحصد والرعى . أما السكان شبه الرحل وهم البدو الذين يتجولون فى مناطق قبائلها داخل حدودهم الإدارية سعيا وراء المرعى الصالح . والسكان الرحل هم البدو الذين يعيشون عيشة بدوية صرفة ويتجولون فى جماعات محدودة فى مناطق بعيدة حيث سقوط الأمطار وكثرة المراعى حتى ولو كانت خارجة عن مناطقهم التى يعتبرونها ملكا لهم ، ويمكثون فى هذه المناطق البعيدة فترة طويلة (٢) .

وأضاف المؤلف أن أنصاف الرحل يمتازون عن القبائل المستقرة بأنهم أكثر منهم انتشاراً وأكثر منهم حركة ونشاطاً سعيا وراء المرعى . ولكن حياة البداوة والترحال الدائمين تكاد تقتصر على العموم على بعض فروع قليلة من عدد من القبائل الكبيرة التى تعتمد على الإبل ، فحياة البداوة والتجوال الدائم المستمر قليلة نسبيا فى برقة وأغلب الجماعات الرعوية أشباه رحل تجمع حياتهم بين التجول والاستقرار (٣) .

ويمكن القول أن نجاح السنوسية فى دعوتها وفى تحقيق أهدافها يرجع إلى بعض أسباب من أهمها التنظيم الاجتماعى القبلى فى برقة وملاءمة تنظيم الدعوة بما يتفق ومقتضيات ذلك البناء .

وتحدث إيفانز بريتشارد عن الطريقة ومنشأها (٤) فذكر أن أصلها من نجد ، وأنها خليط من السلفية والسنية وكيف أن الظروف الاجتماعية هى التى ساعدت على استقرارها والتداخل المتبادل فى انسجام مع النسق القبلى القائم فى هذه المنطقة من شمال إفريقيا ، وكيف ساعد ذلك على وجود مجموعة من الأبنية التى أدت إلى وجود بناء اجتماعى وسياسى واقتصادى وثقافى قائم ذى فاعلية لتحقيق هدف الصوفية من ناحية وخلق الأخوة العملية المستقرة ــ التى تساعد على تحقيق كل رغبات واحتياجات أعضائها ــ من ناحية أخرى .

---

(1)- Ibid , p. 59 , 60
(2)- Ibid , p. 40
(3)- Ibid , p. 35
(4)- Ibid , p. 1

وهذا التنظيم القوى أدى إلى حدوث تورط وصدام كما حدث مع الحكومات المدنية والغزاة الأجانب ، وقمة هذا الصدام ظهر عن طريق التنظيم الفعال الذى قامت به الطريقة خلال الحروب الإيطالية السنوسية .

وذكر إيفانز بريتشارد أن السنوسية هي طريقة صوفية أو كما يقال عن أفرادها أحيانا " دراويش " وهم يتبعون السنة والسلفية الإسلامية ، وهذا يعنى أنهم فيما يخص العقيدة والأخلاقيات يتبعون تعاليم القرآن والسنة وهى مجموعة تقاليد حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وعاداته . أما فيما يتعلق بالمذهب فقد اتبع مؤسس السنوسية الإمام مالك .

وأضاف المؤلف أن السنوسية ـ كطريقة صوفية ـ تشمل كسب المعرفة والإنجاز الروحى فى أعلى مراتبه وهى مثال للأخوة من خلالها يتوفر للبدو كافة احتياجاتهم : من تعاليم دينية وتنظيم محدد من حيث توفر الحاجات المادية وحل المشاكل الاجتماعية فى القبيلة .ثم انتقل بعد ذلك إيفانز بريتشارد إلى الحديث عن مؤسس السنوسية وهو السيد محمد بن على السنوسى الخطابى الإدريسى الحسنى وعن أسرته ونشأته وتعليمه والبيئة التى نشأ فيها ، والمشايخ الذين تأثر بهم وزياراته المختلفة لكل من المغرب ومكة واليمن ومصر ، وشخصيته الدينية التى جذبت عدداً كبيراً من التابعين ، وأثرت فى عدد كبير من سكان إفريقيا فى الجزائر وتونس والمغرب ، وتعاليمه الدينية التى شجعتهم على ترك بيوتهم وبلادهم ومرافقته فى تنقلاته وترحاله بهدف التبشير فى أراضى جديدة . والواقع أن شخصية السنوسى كانت وراء تسليم البدو بأنه المرشد لهم فى كافة جوانب حياتهم الدينية الروحية والدنيوية أيضا .

ثم انتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن الإبن الأكبر للسنوسى الذى تولى مهام الطريقة بعده وهو محمد المهدى وتأسيسه مركزاً جديداً للطريقة فى كفرة Kufra وكيف أصبحت كفرة مركزاً للسنوسية ومكانا لالتقاء وتجمع عدد كبير من طرق الصحراء الهامة (١) .

والأمر الذى كان وراء قبول البدو للسنوسى واحترامه والرضا به مرشداً وشيخاً لهم هو اعتياد البدو على احترام المرابطين (أحياء أو أموات) وإجلالهم والتبرك بهم . ولذا كان ما عرف عن السنوسى من أنه من المرابطين الذين هم فى الغالب من الأشراف نسل الرسول صلى الله عليه وسلم المعروفين بالتقوى والصلاح والورع وأنهم من وارثى مايعرف "بالبركة " (٢) . ووراء نجاح السنوسى فى تأسيس الزوايا التى بدأت كمراكز إسلامية من أجل الدراسة والعلم فى " جغبوب " وأصبحت فيما بعد ذات تأثير ثقافى كبير إذ احتلت المكانة الثانية من حيث الأهمية بعد الأزهر .

---

(1)- Ibid , p.11 , 12

(2)- Ibid , p. 66

واهتم إيفانز بريتشارد فى دراسته بالتداخل أو المزاوجة بين النسق القبلى وتنظيم الطريقة ، وأظهر كيف استطاعت الطريقة ببنائها الاجتماعى أن تعمل كطريق روحى وكجماعة اجتماعية وسياسية واقتصادية ، وفى الوقت نفسه استطاع هذا البناء أن يفى باحتياجات المجتمع ككل ، ووضّح كيف استطاع قواد الطريقة السنوسية التأثير على القرية ككل لفترة طويلة من الزمن ، وكيف استطاعوا إدارة الطريقة بأنظمتها فى تناسق مع النسق القبلى الذى كان موجودا من قبل . وذكر المؤلف أن مشايخ الطرق كانوا بمثابة قواد لمشايخ القبائل من الناحيتين الاجتماعية والسياسية والشيخ الأكبر ـ قائد الطريقة ـ يعتبر ممثلا للقرية وقاضيا لها . أما مراكز الطريقة فهى مراكز رئيسية سياسية تجارية ومراكز للحياة الاجتماعية وفى وقت الحرب مواقع عسكرية (١) .

ثم انتقل المؤلف إلى الحديث عن إنجازات الطريقة التى لم تقتصر على ما تقدم ذكره بل امتدت لتشمل الخدمات الاجتماعية التى تتمثل فى التربية والتعليم الدينى وحرث وزراعة الأرض ، وفض النزاع والشجار والقضاء عليهما ، والعمل على توافر المؤن لمن يلجأ للزاويا بهدف الستر والحماية ، وتوفير الرعاية الصحية والأمن للمسافرين والتجار ، ورفض الظلم والضعف والتصدى لهما (٢) .

وهذه المراكز ذات الخدمات الاجتماعية والثقافية لم يقتصر انتشارها حول برقة فحسب بل امتد إلى أبعد من ذلك واستقرت فى أماكن حاسمة للاتصال والتجارة وأماكن تجمع البدو مما رفع من مكانة الزوايا ودعم وجودها .

ثم تناول المؤلف ضعف التنظيم السياسى والاجتماعى للطريقة والخسارة التى عانى منها كل من المريدين والقواد حيث دمر الإيطاليون أكثر الزوايا وقتلوا عدداً كبيرا من القواد ، وأضاف أنه فى ظل هذه الظروف اختار الشيخ أن يخضع للقوانين الإيطالية مما كان له أكبر الأثر فى ضعف مكانة الزوايا وسقوطها من أعين البدو ، إذ أصبحوا لا يرون فيها القوة التى تميزت بها من قبل . ثم بعد ذلك حاول الإيطاليون استخدام التنظيم السياسى الذى نظمته الطريقة وادعوا احترامهم للدين وتعاونوا مع المسلمين فى بناء المساجد وحاولوا كسب المشايخ لاستغلالهم فى خدمتهم وتحقيق أغراضهم .

وبالإضافة إلى ما تقدم ذكره أرجع المؤلف سبب الضعف فى الزوايا إلى ارتباط القيادة بالوراثة مما أوجد صراعاً خارجيا مع قوى الشعب ، وهذا الصراع أدى فى النهاية إلى فقد النسق الاجتماعى لأى معقولية ، وانفصال الجانب الإجتماعى تماماً عن الجانب الروحى .

---

(1)- Ibid , p. 79.

(2)- Ibid , p. 88.

مناقشة وتحليل : ـ

إن كتاب إيفانز بريتشارد يعّد من أوائل الكتب وأهمها فى هذا الصدد ، حتى أنه لايتصور أن يقوم أحد بدراسة حول الموضوع أو قريبة منه دون الاعتماد أساساً على هذا الكتاب . ومن ثم فقد أثرى المكتبات لما له من أثر كبير فى التعرف على السنوسية فى برقة وتطورها ودورها كحركة سياسية فى مواجهة الاستعمار ، والتعرف على النظام الإدارى العثمانى الذى ساد البلاد حتى الغزو الإيطالى ، والمقاومة التى أبداها الأهالى لهذا الغزو وخاصة فى برقة .

وإن كان اهتمام الباحث قد انصب على الناحية التاريخية أكثر من اهتمامه بأثر هذه الطريقة فى الحياة الإجتماعية لأعضائها من ناحية ولأفراد المجتمع من ناحية أخرى باعتبارها عاملاً من عوامل التغير الاجتماعى لما لها من أهمية كبيرة على برقة بصفة خاصة ، وعلى شمال إفريقيا بصفة عامة فإن هدف الباحث التاريخى جعله بمنأى عن التحدث بإسهاب عن الجوانب الاجتماعية للطريقة السنوسية كإبراز أهميتها كتنظيم إجتماعى دينى ـ باعتبارها نظاماً جزئياً ضمن النسق الدينى ـ فى الضبط الإجتماعى فى المجتمع القبلى .

والواضح أن الدراسة لم تقترب من أعضاء الطريقة السنوسية ولم تعايشهم لمعرفة معتقداتهم والقيم التى يعتنقونها وأنماط سلوكهم ـ الدينى والدنيوى ـ ووجهة نظرهم فى الأفعال والممارسات التى يؤدونها . بل اكتفى الباحث بتوصيف هذه الطريقة من خلال وجهة نظره مع الاهتمام بدورها فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

ذكر إيفانز بريتشارد أن الصوفية اعتبرت دون شك سبباً فى شبه الغياب الكامل للحياة التعاونية فى الإسلام(١) وأضاف عند حديثه عن أوجه التشابه بين الوهابية والسنوسية أنهما لم يؤديا إلى الشعور بالجماعة (٢) وفيما يتعلق بالسنوسية ـ مجال اهتمامنا ـ نستطيع أن نتعرض بالنقد لهذا القول حيث أن السنوسية ببنائها وزواياها تعتبر نواة لاستقرار البدو الرحل وخطوة هامة فى سبيل العمل على توظيفهم ، ومن ثم عرف البدوى فى برقة حياة الاستقرار وإقامة المبادىء الدائمة . ونظراً لاحتياجات الزوايا ومتطلباتها كان لابد من التعاون بين أعضاء الزوايا وغيرهم من أعضاء الجماعات القبلية مما أدى إلى وجود ما يعرف بالرغاطه ـ العمل الجماعى ـ بالإضافة إلى الوظيفة الأساسية التى قامت بها الزوايا وهى ربط الأحداث القبلية الانقسامية بعضها ببعض مما يزيد من قوة التماسك الإجتماعى (٣) .

---

(1)- Ibid , p. 2

(2)- Ibid , p. 9

(٣)ـ أحمد أبو زيد :دراسات أنثروبولوجية فى المجتمع الليبى مطبعة دار نشر الثقافة ، الاسكندرية ١٩٦٢، ص٨٣، ٨٤ .

ومن ثم فالسنوسية لها خصائص الجماعة التى ذكرها مصطفى الخشاب وتتمثل فى عدد من الأفراد يتميزون بطابع خاص ويرتبط أعضائها بروابط معينة ويسعون إلى هدف مشترك (١) كما يسود السنوسية العناصر الثلاث الأساسية ـ الذى ذكرها كل من ماكيفر وبيدج (٢) واليكس إنكلر (٣) ـ التى لابد من وجودها فى الجماعة المحلية وتتمثل فى التجاور فى منطقة جغرافية محدودة ، ووجود قدر ملحوظ من التفاعل الاجتماعى المتكامل بين أعضائها ، وأن يتحقق لديهم إحساس بالعضوية المشتركة أو الانتماء المشترك . وهكذا يتضح أن السنوسية جماعة لها هدف مشترك يسود أعضاءها عاطفة وانتماء لهذه الجماعة مما كان له أكبر الأثر فى وجود الشعور القوى بالجماعة .

والواقع أن هذف الدراسة التاريخى حال دون محاولة الاطلاع الكافى لمعرفة مفاهيم التصوف وقواعده وتنظيماته ، مما أدى إلى ذكر بعض الأمور المرتبطة بالتصوف بصورة لاتتفق وحقيقته ، وسوف نتناول بعضها بالمناقشة :

ذكر إيفانز بريتشارد أن الصوفية شىء مضاف إلى العقيدة والأخلاق وليس تعويضاً أو بديلاً لها (٤) ، وذلك على الرغم من أنه عرّف التصوف فى الفصل الأول تعريفاً شاملاً جامعاً .

والحقيقة أن التصوف ليس شيئاً أضيف إلى الدين الإسلامى أو ألصق به ، بل إنه يعتبر الجزء الجوهرى فى الدين ، فالدين دونه يكون ناقصاً من جهته السامية (٥) . وأصول التصوف الأولى استمدت من القرآن والسنة ، ويجب أن لا ننسى أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعّد الرائد الأول للتصوف الإسلامى بحق ، وإتضح ذلك جلياً فى تحنثه فى غار حراء (٦) ، وعلم العقائد هو العلم الذى يقيد التصوف ، وعلم التصوف هو الذى يكمل علم العقائد (٧) ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تمثل الطرق الصوفية الاتجاه الأخلاقى العملى فى الدين الإسلامى (٨).

---

(١) ـ مصطفى الخشاب : دراسة المجتمع ، مكتبة الإنجلو المصرية ، ١٩٧٧ ، ص ١٠.

(٢) ـ ماكيفر وبيدج : المجتمع الجزء الأول ، ترجمة على أحمد عيسى ، الطبعة الثالثة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٢٤ ، ٢٥.

(٣) ـ أليكس إنكلر : مقدمة فى علم الإجتماع ، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، ١٩٨٠ ، ص ١٣٩ .

(4)- Ibid , p. 4

(٥) ـ عبد الحليم محمود : المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى مع أبحاث فى التصوف ودراسات عن الإمام الغزالى ، دار الكتاب الحديثة ، ١٩٧٢ ، ص ٢٥٢.

(٦) ـ عامر النجار : الطرق الصوفية فى مصر نشأتها ونظمها وروادها : المرجع السابق ، ص ٩.

(٧) ـ سعيد حوى : تربيتنا الروحية ، الطبعة الثانية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩ م ، ص ٤٧.

(٨) ـ عامر النجار: المرجع السابق ، ص ٢٧٨.

والحقيقة التى لايمكن إنكارها هى اتجاه الكثيرين إلى الجانب الأخلاقى فى تعريف التصوف ، وهذا الاتجاه شائع بين المتصوفة أنفسهم وغيرهم من الباحثين فى التصوف مما يؤكد ارتباط التصوف بالأخلاق إن لم يكن هو الأخلاق نفسها . وقد ذكر أبو بكر الكتانى فى تعريفه للتصوف " إن التصوف خلق : فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء " وعرّف أبو الحسين النورى التصوف " أنه ليس رسماً ولا علماً ولكنه خلُق " (١) وغير ذلك كثير من التعاريف تؤكد أن التصوف خلق وليس شيئاً مضافاً إلى الدين .

ووصف إيفانز بريتشارد الحالة التى تنتج عن الذكر " بالسلبية الكاملة " ومن خلالها يتم اتصال الروح بالله (٢) . وفيما يتعلق بهذه الحالة نرى أنه لو كان المؤلف اقترب من الأعضاء وعايشهم وشاركهم ممارساتهم لأدرك أن هذه السلبية ماهى إلا مرحلة يمر بها الذاكر تُعرف لدى المتصوفة " بالفناء " والمقصود بها الخروج من الذات والفناء عن العالم الخارجى ، ولاينتهى الذاكر عند هذه المرحلة بل ينتقل من هذا الحال إلى حال آخر ـ متمم للحال الأول ـ وهو الإيجابية ويعرف لدى المتصوفة " بالبقاء " ويدرك منه الذاكر نوعاً من المعرفة لاعهد لغيره به (٣) .

ورأى إيفانز بريتشارد أن حد الكمال يمكن بلوغه من خلال الارتباط العاطفى الروحى بالرسول صلى الله عليه وسلم عنه مع الله ، وهذا يتم إكتسابه والوصول إليه عن طريق التأمل الروحى والتفكر فى جوهر الرسول صلى الله عليه وسلم والامتثال لأقواله وتقليد أفعاله (٤) .

ونذكر فى ذلك أن المتصوفة أوفر الناس حظاً بالاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم وأحقهم بإحياء سنته والتخلق بأخلاقه ، وقد جعل الله آية محبة العبد لربه متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم وأكد هذا فى القرآن : قال الله تعالى: " **قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله** " (٥) فجزاء العبد على حسن متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم محبة الله إياه . والمتصوفة لم يقفوا عند هذا الحد بل امتد هدفهم إلى الوصول إلى الله والمقصود بذلك معرفته جل جلاله (٦) فالتكامل الروحى مع النبى صلى الله عليه وسلم أساس جوهرى لدى المتصوفة ولكنه ليس هدفهم النهائى بل الهدف النهائى هو الوصول إلى الحق سبحانه وتعالى والعلم به والفوز بمحبته .

---

(١) ـ عبد الحليم محمود : المرجع السابق ، ص ١٧٩.

(2)- Ibid , p.3

(3)- Reynold Nicholson " Sufis" In Encyclopadia of Religion and Ethics vol 12 . p 14 .

(4)- E.E. Evans-pritchard, op.cit, p. 4.

(٥) ـ سورة آل عمران آية ٣١

(٦) ـ السهروردى : عوارف المعارف ، مكتبة القاهرة ، ميدان الأزهر ، القاهرة ، ١٣٩٣ ـ ١٩٧٣ ، ص ٢٠٩.

الدراسة الثانية : بحث فى علم الاجتماع الدينى

بعنوان

الولى والصوفى فى مصر الحديثة *

قام مايكل جلسنان بهذه الدراسة خلال المدة من سنة ١٩٦٤ إلى سنة ١٩٦٦ مع مركز البحوث الإجتماعية للجامعة الأمريكية فى مصر ، ومن ثم تمكن من الاتصال المباشر بأعضاء الطرق الصوفية فى مصر ، ثم أكمل بحثه فى جامعات أمريكا والجلترا ، وتم نشر هذا العمل سنة ١٩٧٣ .وهذا العمل يميل إلى البحث الاجتماعى ويكاد يكون دراسة لبعض جوانب المجتمع الإسلامى . وقد ركز المؤلف كما ذكر فى مقدمة كتابه على دراسة إحدى الطرق الصوفية فى مصر الحديثة من حيث بنائها وهى الطريقة الحامدية الشاذلية التى أسست فى بداية القرن الحالى ، واعترفت بها الحكومة سنة ١٩٢٦ وأوضح أن سبب إختيار هذه الطريقة ما حققته من نجاح فى المجتمع المصرى وإزدهارها وقت اضمحلال بقية الطرق ، وأنها من أكثر الطرق عددا وتراوح عدد أعضائها سنة ١٩٦٠ مابين ١٢٠٠٠ و ١٦٠٠٠ عضوا ، وتركزت فى القاهرة وبعض المدن الكبيرة فى دلتا النيل ، وهى من أكثر الطرق تنظيما ومن أكثر الجماعات نشاطاً ، وأسسها الشيخ سلامة الراضى الذى توفى سنة ١٩٣٩ وتولى مهام قيادة الطريقة بعده ابنه الشيخ إبراهيم وهو الشيخ الحالى للطريقة .

وقد عرض المؤلف لوصف عام لظهور الطرق فى إطار الإسلام وركز بصفة خاصة على مصر ودرس التصوف كحدث اجتماعى له مراحل تاريخية ، وناقش انحراف الطرق الأخرى فى مصر . ورأى أن الطرق فى الأزمان المبكرة ساعدت على وجود حياة مترابطة منظمة فى الوقت الذى افتقدت فيه عدد من المجتمعات الإسلامية مثل هذه الحياة ولعبت الطرق دوراً فى المجتمع بين مختلف المستويات كوسيط بين الأشراف وغير الأشراف ، وبين الحكام والسلطة والشعب ، وقد فقد رؤساء الطرق الصوفية تدريجيا شعبيتهم وتأثيرهم نظراً للتغير السياسى الذى حدث فى مصر مما أدى إلى ضعف الوضع الإقتصادى لغالبية الطرق فقل دور قادة الطرق فى تقديم العون والمساعدات الضرورية للأعضاء لقلة الموارد ، وبالإضافة إلى ذلك قلت الاستجابة لتعاليم وأخلاق الصوفية ، ومن ثم قل الإقبال على الطرق الصوفية . إلاّ أن جلسنان لاحظ أن الطريقة الحامدية الشاذلية مستثناة من هذا الانحدار لإختلافها عن بقية الطرق من حيث البناء الثابت والتنظيم المحكم وما يتمتع به مؤسسها الشيخ سلامة الراضى من " الكاريزما " أو الأفعال الخارقة ، واستثناءها مما حدث بكافة الطرق حيث اتخذت نمطا مثاليا للطريقة بعيدا عن الانحراف العام الذى إنتاب بقية الطرق .

---

* Gilsenan, Michael ,1973,Saint and Sufi in Modern Egypt : An Essay in the sociology of Religion, Oxford University Press .

وأرجع جلسنان نجاح هذه الطريقة إلى مؤسسها من حيث نسبه للرسول صلى الله عليه وسلم وعلمه الدينى وشخصيته التى أذهلت من يعارضه من علماء الدين . والحقيقة أن الشيخ سلامة عرف بفهم أسرار التصوف الإسلامى واشتهر بكرمه وإحسانه وسخائه لأتباعه وعرفت عنه عديد من قصص المعجزات خلال مراحل حياته ، كما يرجع نجاح الطريقة إلى بنائها الدقيق والأسس والقواعد التى قامت عليها والتى مكنتها من تطوير أنظمتها بصورة تتلاءم مع المجتمع الحديث .

وفيما يتعلق بالمنهج ذكر المؤلف أنه اعتمد على الوثائق الأصلية وجميع المراجع والمؤلفات الوثيقة الصلة بالموضوع ، بالإضافة إلى حضور عدد من الاجتماعات ليس فقط مع أعضاء الطريقة الحامدية بل مع أعضاء طرق أخرى ولم تقتصر الدراسة على السنوات التى قضاها فى مصر بل واصلها بدراسات محكمة فى جامعتى أكسفورد وهارفرد . وتضمن الكتاب سبعة فصول إلى جانب المقدمة وملحق فى نهاية الدراسة .

وفى المقدمة عرّف جلسنان التصوف والطريقة الصوفية قائلاً : " التصوف تعبير خصص للحياة الروحية ، وهو تطور داخل الإطار العام للإسلام " . ومن هذا التعريف يتضح أن مفهوم التصوف ارتبط بالنمو والتطور خلال السنين وهو يجرى فى تيارين أساسيين :

بدأ الأول فى العصور المبكرة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وضمّ الأفراد الذين شعروا بالحاجة إلى عودة الحياة الروحية وحياة العبادة والورع والتقوى .

والثانى وهو الأكثر أهمية فى هذه الدراسة ويشمل التعاون المشترك بين أعضاء الطرق الذين يتحدون تحت شعار الأخوة الصوفية تابعين لأحد الأولياء العظماء من أولياء الإسلام فى القرون الوسطى . ومعظم الطرق فى مصر يرجع نسبها الروحى لأربعة أولياء هم : عبد القادر الجيلانى ـ أحمد الرفاعى ـ أبى الحسن الشاذلى ـ وأحمد البدوى (١) .

وقال عن الطريقة الصوفية أنها جماعات دينية متنوعة ذات وسائل ووظائف اجتماعية واقتصادية وسياسية مختلفة(٢) .

عرض المؤلف فى الفصل الأول لتعريف مؤسس الطريقة للتصوف كعلم أو كفرع من فروع المعرفة . ورأى أن التصوف إرتبط من البداية بالمعارضة ودار حوله كثير من الجدل وعرف من خلال النقيض وليس من خلال تعريفه كمفهوم فى حدّ ذاته ، وعرف فى تاريخ الإسلام كمقابل أو كمعارض للأوجه الشرعية النظامية الرسمية فى الدين(٣) .

---

(1)- Ibid,p. 1

(2)- Ibid,p.4

(3)- Ibid,p.18

وتحدث جلسنان عن فترات الأزمة والتوتر التى تمزق الحياة الداخلية والخارجية كسبب من أسباب ظهور بعض مايعد من أعظم الحركات الدينية فى الإسلام ذات البعد العسكرى والسياسى كالوهابية والمهدية فى السودان . ومثل هذه الفترات التى تعرض لها المجتمع المصرى فى القرن الثانى عشر ، هى التى نتج عنها ظهور الطرق الصوفية . غير أن جلسنان رأى أن مثل هذا التوتر تعرض له المجتمع فى الأوقات الحديثة ، ومع ذلك فقد أحدث انحداراً وانحرافاً وأدى إلى ظهور أشكال جديدة من التنظيم سواء كانت تنظيمات إسلامية مميزة من نوع جديد أو غير ذلك (١) . لذلك فبعد العداء الأول للتصوف كانت هناك ظروف تاريخية ساعدت على اندماجه فى المجتمع ككل ، إلاّ أنه بعد هذا الانسجام حدث انحدار عام سريع بسبب التغيرات الاجتماعية التى حدثت فى القرون الأخيرة ، وتسبب ذلك فى الفصل النهائى بين الطرق والبيئة الإجتماعية .

ويرى جلسنان أن المتصوفة استطاعوا أن يظهروا طريقة جديدة للمعرفة وأوجدوا الوسيلة فى العلاقة بين الله والإنسان استناداً إلى قولهم " إذا كان باب النبوة أغلق فالطريق للولاية مفتوح " وأصبح الإخوان جزءاً من تدرج روحى يبلغ ذروته فى الشيخ وهم يكرسون أنفسهم لخدمته وتقف وراءه حكومة خفية من الأولياء تحكم العالم (٢) .

وتساءل المؤلف متعجبا عن سبب خصومة أو عداء العلماء للطرق الصوفية برغم الطاقة الحيوية التى أعطتها الطرق للدين والأثر الحيوى للأفكار الصوفية على الحياة الروحية وعلى المستوى الفكرى والروحى (٣) .

وتحدث أيضا فى الفصل الأول عن الولىّ والشيخ وخصائصه التى وراء نجاح الطريقة ، ثم تحدث بالتفصيل عن الشيخ سلامة واتصاله المباشر بالرسول صلى الله عليه وسلم وتمتعه " بالكاريزما " وحياته وتأسيسه للطريقة كتنظيم مستقر ودوره فى جذب أكبر عدد ممكن من الشعب فى الوقت الذى اتجهت فيه الغالبية إلى إتجاهات أخرى ، ومن ثم حاول المؤلف تفسير سبب استمرار هذه الطريقة فى ظروف الانحدار العام .

وذهب جلسنان إلى أن كلمة ولىّ بالعربية اشتقت من فعل يدل على معانى القرب والحماية ، فالولىّ هو العارف بالله وهؤلاء الأولياء بعضهم يتدرج فى تسلسل خفىّ يحكم العالم وأعلاهم هو قطب الزمان (٤) .
وأضاف المؤلف أن العامل الأساسى لدى العامة للتصديق بالولىّ هو قيامه بالمعجزات التى تسمى الكرامات (٥).

---

(1)- Ibid,p.10
(2)- Ibid,p.10
(3)- Ibid,p.11
(4)- Ibid,p.20
(5)- Ibid,p.21

فالوليّ وكراماته لهما أهمية كبيرة لدى الإخوان لأنهما يمثلان جزءاً من عالم أوسع يدركه الوليّ ولا يدركه الإخوان وهذا العالم يدرك عن طريق المعرفة ، ومن ثم مفهوم العالم لدى الوليّ مختلف تماماً عن مفاهيم العامة . والوليّ مجرّد جزء من بناء متشابك ، وهو يستمد قوته من قدرة الله ، فهو وسيلة يستخدمها الله فى تنظيم الأشياء ، لذلك يعتبر الشيخ سلامة رمزاً لعملية استمرار التحكم الإلهى والرحمة فى العالم . وتتمثل استمرارية الشيخ سلامة وشرعيته كوليّ فى نسبه الروحى للمشيخة ونسبه للرسول صلى الله عليه وسلم كحفيد له ، وهو مجرد علامة لقدرة الله على الأرض (١) .

ويتضح مما تقدم ذكره أنه على الرغم من أهمية الشيخ فى تأسيس الطريق إلا أنه يعترف بأن أهميته واستمراره مستمدة من نسبه للرسول صلى الله عليه وسلم وقدرته مستمدة من الله عز وجل ، فهو ليس له إرادة وإنما الإرادة لله .

وأضاف جلسنان أن السلطة التى يمتلكها الشيخ لهذا الدور القيادى تعتمد على قبول الأفراد للعلاقة الخاصة بينه وبين الله ، وتعرفهم على بعض الأفعال والعلامات التى تؤكد هذا الإتصال فالوليّ لابد أن يسلك سلوكاً مطابقاً لما هو متوقع منه ، ولابد أن يعلن العهد قبل أن يمنح " الكاريزما " من الآخرين . وبعد ذلك تصبح سلطته وأحكامه أمور مسلم بها لا تحتمل النقاش ، فهو المعلم والمرشد الروحى ، وقوته المستمدة من الله تساعده على حماية الناس وإنقاذهم من الأخطار والأضرار .ومن مهامه الحكم والفصل بين الناس فى حالات النزاع والخلاف نظراً لاعتقادهم فى كونه وسيلة بينهم وبين الله ، فهو من خلال مكانته ممثل لمعيار الحقيقة لاتصاله بالقوى الإلهية التى أصدرت هذه المعايير ومعجزاته تؤكد هذا الإتصال ، وهو كأحد الصفوة الروحية لديه فهم بطرق الله المبهمة الغامضة التى يقوم بتعليمها للناس ، كما أنهم يستمدون منه البركة ويحصلون من خلاله على الوساطة فى المساعدة فى الأمور الدنيوية (٢) .

وتحدث فى الفصل الثانى (٣) عن الاحتفال إما بميلاد الوليّ أو بيوم وفاته ، وهذا ما هو شائع فى مصر ، وعادةيستمر الإحتفال ثلاثة أو أربعة أيام ، والليلة الأخيرة هى الإحتفال الكبير بالمولد . وقسّم الاحتفالات إلى أربعة أقسام هى :

١ــ الاحتفال بمولد الرسول صلى الله عليه وسلم وسيدنا الحسين والسيدة زينب .

٢ــ الاحتفال ذو الشعبية الكبيرة لدى مؤسسى الطرق وهو مولد سيدى البدوى بطنطا ومولد سيدى إبراهيم الدسوقى بدسوق .

---

(1)- Ibid,p.33

(2)- Ibid,p.33

(3)- Ibid,p.43

٣ـ الاحتفال بمولد الأولياء ومؤسسى الطرق ، وهو عادة ليس له شعبية كبيرة ، وتقوم به أبناء الطريقة صاحبة المولد وأبناء الحىّ الذين يقيمون حول مقام هذا الولىّ مثل مولد شيخ الحامدية الشاذلية .

٤ـ نوع من التجمع تقوم به الجماعات الاجتماعية ذات العلاقات البنائية التى تشمل القرابة والسياسة وغيرها ، وهذا النمط شائع لدى البدو ، ويعتبر المولد بمثابة مناسبة خاصة لتشريف الولىّ وعائلته ، وفى الوقت نفسه تشريف للمشاركين فى هذا المولد .

والواقع أن النمطين الأول والثانى مازالا لهما إهتمام وشعبية كبيرة مع تغير طفيف فى شكل الإحتفال .

وفى الفصل الثالث تحدث عن بناء الطرق الصوفية ، وفى هذا الفصل أظهر اهتمام مؤسس الطريقة الحامدية الشاذلية بتحديد واجبات المريدين وتأديتهم لأدوارهم فى الجماعة على ألا يترتب على هذا إهمال أعمالهم فى العالم الخارجى .وأكّد أن يكون سلوك المريد الخارجى متفقاً مع مبادىء الطريقة من أمانة وانضباط ، أما فى حالة المريد الداخلية فلابد أن تتصف بالزهد والورع . كما عرض المؤلف لبعض آراء ذكرها " سيف النصر " عن الشيخ وأهميته للجماعة إذ شابه بين الشيخ والطبيب واعتبره كظل الشجرة الخضراء فى الصحراء ، وأضاف أن من لا شيخ له كمريض بلا طبيب ... ومن يتبع شيخه ويثق فيه يحمى نفسه من مخاطر الذنوب ، ويرى أن على الفرد قبل أن يستمع لكلام الماديين الذين ظهروا هذه الأيام أن يذهب إلى مجالس أحد المشايخ ليرى النور بعد الظلام ، وإذا ذهب سوف يدرك أن هذا العالم لا يمثل شيئا بالنسبة للجنة التى سوف يتمتع بها . وأضاف أن التصوف علاج للقلوب والشيخ هو طبيب الأرواح والقلوب فمن ينضم إليه ثم يتركه لابد أن يُستبعد لأنه إنسان لا يدرك الحقيقة ويعتبر الحياة مجرد لعبة (١).

وتحدث عن أهم مطالب الحامدية الشاذلية (٢) كما جاء فى " مرشد المريد " وهى :

ـ أن لا تتوقف وظيفة الخليفة عند حدّ الإدارة ، بل يجب أن يكون له تلاميذ حتى يمكن للطريقة أن تنتشر ويمكن للناس أن يستفيدوا منها .

ـ يجب عليه معرفة جزء كبير من القرآن والفقه والتوحيد .

ـ عندما يكون له تلاميذ يجب عليه إقامة حضرات لذكر الله فى منزل أو زاوية .

ـ يجب عليه مناقشة الدين مع تلاميذه والتحدث فيما يفيدهم فى طريقهم إلى الله . ويجب أن يعلمهم السلوك الحسن فى الطريقة حتى تتزكى نفوسهم وتتطهر قلوبهم .

ـ يجب عليه قراءة كتب المتصوفة وبالذات كتاب ابن عطاء الله وشرح الحكم وإحياء علوم الدين للغزالى .

---

(1)- Ibid,p.72

(2)- Ibid,p. 85 , 86

وعرّف جلسنان المريد بأنه التلميذ المحتاج للإرشاد ، والمريض المحتاج للشفاء . ونظريا عليه الطاعة المطلقة فى أى مجال من مجالات حياته . وعملياً تكون مراقبة الشيخ للسلوك محدودة ، وليس لديه إصرار على استخدام سلطته على قدر كبير من الأفعال (١) .

وفى شرح واجبات الإخوان تجاه بعضهم البعض (٢) فرق الشيخ إبراهيم شيخ الحامدية الشاذلية بين خمس نقاط رئيسية :

١ـ على المريد ألا يقدم على ذنب أو يخطىء أو يكشف أسرار أخيه .

٢ـ يجب عليه مساعدته إذا وقع فى أزمة مادية .

٣ـ يجب عليه أن يعمل على تقديم من هو أفضل منه بالتشجيع والتحدث عن مميزاته .

٤ـ يجب عليه أن يأخذ بيد من هو فى ظروف صعبة (مادياً أو معنوياً) ويبعده عما هو مكروه .

٥ـ على المريد ألا يتلفظ بكلمة سيئة عن أخيه بل يرشده إلى الطريق السليم إذا ضلّ .

وجاء فى الفصل الرابع عن النظام والجزاء : أنه على الرغم من وجود لائحة تنظيمية للطريقة الحامدية الشاذلية إلى جانب قانون خاص للطريقة إلاّ أن الشيخ سلامة أسس بناءً ثابتا للإدارة والتنظيم ، ثم وضع وصفاً لوسائل التنظيم فى الحامدية الشاذلية تحت عنوانين :

الأول : يتضمن الضبط الرسمى وهو مجموعة من القواعد والمبادىء التى تحكم الجماعة والتى يتم تنفيذها لتحقيق الضبط داخل الجماعة .

والثانى : يشمل الضبط غير الرسمى الخفىّ وهو غير مدرك للأعضاء .

وأول هذه المبادىء أن الانضمام للجماعة يتطلب عدم الانضمام لجماعة أخرى فى الوقت نفسه ، فالعهد بين الشيخ والمريد يلغى أى عهد آخر * ، والعهد مع أحد خلفاء الشيخ يجعله منتمياً للخليفة وحده . ويمكن أن يُلغى العهد بالخروج عن نظام الضبط الخارجى الموجه لحفظ ترابط الجماعة ووحدتهم فى مواجهة العالم الخارجى ـ ومما يأتى فى تقارير الخلفاء للولىّ عن سلوك الأعضاء ، كما أنه يُلغى أساساً عن طريق الجزاء المعنوى وهو الأكثر أهمية لأنه غضب الله . ونظام التقارير هذا يحكم كافة الزوايا . وأشار مؤسس الطريقة إلى أن الدوافع التى كانت وراء هذه القواعد الدقيقة هى :

---

(1)- Ibid,p.87

(2)- Ibid,p.88

* عدا عهود البركة التى يأخذها المريد بركة من شيخ ما دون أى إلتزام .

١ـ الضغوط الخارجية الناتجة عن الظروف السياسية فى المجتمع .

٢ـ الاحتياجات الوظيفية لتطبيق الضبط على الجماعات المحلية .

ونتيجة لذلك زاد التحكم والسيطرة على الأعضاء وأصبحت سلطة الشيخ واضحة ملموسة وخاصة بالنسبة للخلفاء (١) .وفى حالة الخلافات البسيطة غالبا ما تفض بالطرق غير الرسمية وفى الحالات الجادة قد يرسل الشيخ مندوبا لحل المشكلة ، ويعقد مجلس خاص لهذا الغرض ، وفى المجلس تظل سلطة الشيخ هى العليا ويكون الجزاء إما مناصفة فى الحالة البسيطة أو نوع آخر أعنف تبعا لطبيعة الخطأ ونوعه (٢) . وذكر أنه إلى جانب الوسائل السلمية لتحقيق الترابط داخل الجماعة فهناك أنماط من الأفعال تؤدى بطريقة تلقائية كوسيلة للضبط الذاتى :

الأول ـ الإلتقاء الرسمى فى الحضرة وفى مولد الولىّ .

والثانى ـ توثيق العلاقة بين الأعضاء بالاتصال عن طريق الزيارات خاصة على المستوى الشخصى بين الأفراد . والثالث ـ زيارة الولىّ للزوايا المختلفة .

وهذه الآداب تمثل الوسائل غير الرسمية لتقليل إحتمالات التوتر بين الأعضاء بعضهم البعض وبينهم وبين الخليفة ، وتتمثل هذه الآداب فى طريقة الكلام وطريقة الجلوس والسلام والاحترام المتبادل ... الخ (٣) .

وتناول المؤلف فى الفصل الخامس الأخلاق الاجتماعية فذكر أن الحامدية الشاذلية لديها نسق متميز من المعتقدات والأخلاق وأن المعيار الذى يرجع إليه المريد فيما يتعلق بالأخلاق هو علاقته بالإخوان ، والمعيار الذى يرجع إليه فيمايتعلق بالمعتقدات هو الشيخ والإلهام الروحى . فالإخوان يدورون فى محور الأخوة حيث الرابطة القوية بين الأعضاء تحت سيطرة سلطة الشيخ ، فالأخلاق عند الصوفية ترتب تبعا لقيم الجماعة التى تحدد أولويتها تبعا لهدفهم وهو المعرفة (٤) .

وأكد جلسنان أن جوهر التصوف يكمن فى حالة القلب وليس فى نوع الأفعال التى تؤدى ، وعلى الرغم من ذلك فهناك حقيقة وهى أن الصوفى المتحقق هو أكثر الناس عبادة ، حيث أنه يمتلك حالة الكمال البشرى أو ما يقرب من ذلك على المستوى الأرضى وهذه الحالة لا تتطلب فقط الثبات ، وإنما تتطلب أيضا ردود فعل على الوجه الأكمل لكل مواقف الحياة ، ولكن على أن تظل الدنيا دائما ذات أهمية ثانوية (٥) .

---

(1)- Ibid,p.94 , 95

(2)- Ibid,p.103

(3)- Ibid,p.114 , 115

(4)- Ibid,p.129 , 130

(5)- Ibid,p.130

وتحدث جلسنان عن حالة الطريقة الحامدية الشاذلية نقلا عما كتبه الشيخ إبراهيم فى كتابه " مرشد المريد " أن اهتمام المريد لابد أن ينصب على حالته الروحية ، وأكّد الشيخ سلامة على أهمية خروج المريد للحياة على الرغم من أن سعيه للنجاح فى العمل ليس ذا أهمية بالنسبة لهم ، ولكن هذا العالم لا يمكن تجاهله تماماً لأنه جزء أساسى من نظام الله . وأضاف أن المريد عليه أن لا يتصدى للعالم ولا يحتج عليه ولكنه يتحرك معه ، فهو لا يعير النظم الاقتصادية والسياسية اهتماماً ، فهى ليس لها تأثير على إيمانه ، إلاّ أن تحليله وتقييمه لها وتجربته الشخصية تأتى على أساس المعايير الروحية التى سبق وحدد طبيعتها شيخه . وعلى المريد عن طريق علاقاته الشخصية أن يحاول دعوة الناس للعمل فيما يرضى الله (١) .

وذكر جلسنان أنه لا يوجد فى أخلاقهم دعوة خاصة لإعادة تشكيل أو تنظيم العالم ، وليس لديهم مجموعة من التصورات لتحسين حالة عدم التكافؤ الاجتماعى السائدة ، إذ أن هذه المعانى ليست ذات أهمية بالنسبة للطريقة(٢) .

ورأى جلسنان أن الطرق الصوفية فى مصر لم يبق لها تأثير اجتماعى كبير فى ظل الظروف التى تعرضت لها [دخول الاستعمار البريطانى وتغيير نظام ملكية الأرض الزراعية ، وتغيير نظام التعليم حيث غلب عليه الطابع الدنيوى، بالإضافة إلى محاولة الطرق التمسك بالعوامل الثابتة فى المجتمع والابتعاد عن المساهمة بأى شكل فى تغيير الظروف المادية لأعضائها] وأضاف أنه إذا بقى للطرق أى دور أو وظيفة فهى لا تخرج عن دائرته ولا تساعده على وضع أى تقييم للانجازات الاقتصادية أو الأفعال السياسية ولا تزوده بمساعدات لفهم التطور فى مصر الحديثة . والحقيقة أن جلسنان رأى أن مهام الطريقة اقتصرت على دور واحد وهو توفير الراحة النفسية للمريد نتيجة لوجود النسق الأخلاقى ولتحقيق التكافل بين الأعضاء إذ أن الإخوان يمثلون قوة دافعة لمساعدة المريد مساعدات مادية أو معنوية . وأضاف جلسنان أن الطريقة تمثل حلقة من العلاقات الاجتماعية بين الأعضاء إلى جانب كونها وسيلة للراحة النفسية(٣) . ومن ثم فالوظيفة الحالية للطرق فى مصر الحديثة كما صورها جلسنان تمثل وظيفة داخلية موجهة مباشرة للأعضاء وحياتهم وليست موجهة إلى البيئة الاجتماعية التى يعيشون فيها ، إلاّ أن القوة فى تنظيم الطريقة الحامدية الشاذلية ومجال الأخوة والتعاون بين الأعضاء مكّنت الطريقة من الاستمرار لفترة طويلة بعدد كبير من الأتباع . وفيما يتعلق بالمساعدات المتبادلة بين الأعضاء ذكر المؤلف بعض القواعد ومنها أن يدرك أنه مندمج اندماجاً كاملاً فى الأنشطة الجماعية للطريقة التى تحتل مكانا فى اهتماماته الروحية والمادية والطبيعية ، إذ على الشيخ والمريد أن يكونا على استعداد كامل لمساعدة أى مريد فى كافة احتياجاته ومعاونته فى حل مشاكله المختلفة (٤) .

---

(1)- Ibid,p.135

(2)- Ibid,p.140

(3)- Ibid,p.146

(4)- Ibid,p.145 , 146

وفى الفصل السادس تحدث المؤلف عن طقوس الذكر باعتبار أنها من أهم وسائل التطور الروحى فى كل طريقة سواء الذكر الفردى أو الجماعى . فالذكر يمثل الطقوس الرئيسية للطرق وهو عبارة عن ترديد أسماء الله للوصول إلى معرفة الله عن طريق التأمل وهو جزء من منهج للترقى فى مقامات الطريق . وهو الوسيلة التى تؤدى إلى الإنفصال التام عن العالم الخارجى والاستغراق الكلى والتركيز التام فى الله . وهذه العملية لها قواعد فنية للتنفس لتسهيل الاستغراق الكامل فى الذكر ، والذكر يمكن أن يكون خفياً أو جلياً ويمكن أن يكون باللسان أو بالقلب (١) .

وعلى الرغم من اختلاف الطرق فى المنهج والتنظيم إلا أنها تتفق فى عدد من العوامل المشتركة أهمها التجمع تحت إدارة شيخ فى مبنى داخلى مغلق ، والاجتماع أسبوعيا للقيام بالحضرة فى الجامع أوالزاوية . وفى بعض الطرق الأكثر شعبية قد توجد حركات هستيرية أثناء الذكر ، كما أن بعض الطرق يستعملون الموسيقى والإيقاع كجزء من الذكر على أن هذه الأشياء تكون ممنوعة فى طرق أخرى (٢) .

ورأى جلسنان أن أهم الطقوس تتمثل فى صلاة الجمعة من حيث التجمع والوقوف وراء الإمام الذى يكون فى الغالب واحد من بين الأفراد المشاركين فى هذه الطقوس ، والوقوف فى مواجهة القبلة والركوع والسجود مما يدل على تمام العبودية لله . فالصلاة هى الرمز الكامل لحقيقة الإسلام ، أما الذكر فليس فيه حركات الصلاة من ركوع وسجود وتوسل وتضرع وخضوع وخلافه ، وإنما هو موجه للداخل ، والتركيز فيه ليس على الشيخ فحسب بل الأمر أعمق من ذلك فهو حالة يصل فيها المؤمن إلى إدراك عميق للعلاقة بين الحبيب والمحبوب . وفرّق جلسنان بين الصلاة والذكر باعتبار أن الصلاة تمثل طقوس الاتصال ، والذكر يمثل طقوس الجماعة (٣) .

وفى الفصل السابع وموضوعه " النتيجة " : الطرق فى حالة تغيير المجتمع ـــ ذكر المؤلف عن " هيورث ديون " heyworth Dunn أن تأثير الطرق فى مصر فى القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر كان ملموساً ويكاد يكون كذلك فى معظم أوجه الحياة ، والسبب وراء ذلك إيمان الأفراد بالطرق واعتقادهم فيها (٤) .

وكان للصوفية دوراً كبيراً فى التربية ولعبوا دور الوسيط بين الحاكم والشعب من ناحية وبين الشعب المسلم والله من ناحية أخرى . وهذه الوساطة المزدوجة احتلت مكانها فى مجتمع زراعى مستقر يتكون من قرى صغيرة متفرقة تقع فى ربوع الوادى . وما أن تعرض المجتمع فى نهاية القرن التاسع عشر لظروف أدت إلى تغير يكاد يكون كاملا حتى فقدت الطرق وظيفتها فى المجتمع وبالتالى انفصلت عن الحياة العامة (٥) .

---

(1)- Ibid,p.157
(2)- Ibid,p.159
(3)- Ibid,p.185
(4)- Ibid,p.188
(5)- Ibid,p.190

وقد لخص المؤلف الظروف التى تعرض لها المجتمع فى الآتى : (١)

١ـ النمو السكانى والمدنية والهجرة من صعيد مصر إلى شمال مصر والزيادة فى عدد المدنيين العاطلين وزيادة عدد القرويين دون عمل أو أرض ، والتغير فى النسق الاقتصادى من زراعى إلى صناعى وتأثير الغرب على التسويق والتشبع بالنزعة الدنيوية فى التعليم . وهذه العوامل أدت إلى ظهور نتيجة فورية انعكست على العلاقة التقليدية بين الطرق والشعب . وبالنظر إلى تعقد البناء الاقتصادى وتعدد أنواعه واختلاف الأنشطة فيه تعددت التجمعات فى المجتمع ، وبالتالى تعذر على الطرق توحيد وجهة النظر ، إزاء الأحداث السائدة فى المجتمع والتحكم فى الظروف الجديدة . وإزاء هذه التغيرات أصبحت أفكار المتصوفة وتفسيراتهم ورموزهم أفكارا ثابتة وقديمة لا تستطيع أن تعكس الحياة اليومية بعد أن كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بها .

٢ـ كثرة الخلاف والنزاع داخل الطرق وقلة السيطرة " الكاريزمية " للقادة نظرا لبعد حلقات سلسلة الخلافة عن المؤسس الأصلى.

٣ـ افتقاد التنظيم الداخلى والإنضباط داخل الطرق مما أفقد الأعضاء الإحساس بالجماعة ، بالإضافة إلى أن الوظائف التى كانت مقتصرة على الطرق استولت عليها جماعات أخرى ذات تنظيم سياسى وفكرى .

٤ـ مطابقة أخلاقيات الطرق للأخلاقيات العامة مع عجز الطرق عن إمداد أو تزويد الأعضاء بأخلاقيات وقيم جديدة تواكب التغير وتتكيف مع المجتمع .

٥ـ نظرة الطرق أصبحت قديمة غير تقدمية وغير تخطيطية تنظر للأحداث دون المشاركة فيها ، وتهدف للسمو والتفوق خارج هذا المجتمع .

ومن العوامل السابق ذكرها والتى توضح الحالة العامة فى مصر فى نهاية القرن التاسع عشر ، وعدم مواكبة الطرق لهذه الظروف بدا نقص ملحوظ فى الوظيفة الاجتماعية للطرق فى كافة الاتجاهات فى الوقت الذى ظهرت فيه تنظيمات أخرى استطاعت أن تسدّ الحاجات التى بدت الطرق غير قادرة على إشباعها .

وفى نهاية الكتاب دعّم المؤلف دراسته بملحق خاص لوصف الطريقة وقد تضمن القوانين التى وضعها الشيخ سلامة الراضى وقسمها إلى عشرة قوانين يختص كل قانون بإحدى الموضوعات الآتية :

(١)ـ أصول الطريقة . (٢)ـ رجال الطريقة .
(٣)ـ الحضرات . (٤)ـ المذكرات .
(٥)ـ المناصفات . (٦)ـ الأوراد .
(٧)ـ المواكب . (٨)ـ شعار الطريقة .
(٩) ـ الأحكام التى تصدر عن الطريقة . (١٠)ـ الأحكام العامة .

وهذه القوانين جاءت أيضا فى كتاب " مرشد المريد " لابنه إبراهيم ، وفى كتاب " السيرة الحامدية " وهو عن مؤسس الطريقة لمؤلفه سيف النصر .

---

(1)- Ibid,p.191 , 192

مناقشة وتحليل :

هذه الدراسة تندرج تحت الدراسات الاجتماعية ، ومما لا شك فيه أنها محاولة جادة لتغطية جانب هام فى الناحية الدينية ، إذ استطاع الباحث أن يعرض دراسة متصلة عن البناء الاجتماعى لإحدى أهم الطرق الصوفية فى الوقت الحاضر . غير أنه لنا بعض الملاحظات على هذه الدراسة نوجزها فيما يلى :

ـ عرض المؤلف لعدد قليل من تعريفات التصوف والطرق الصوفية ومنها تعريفات شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية وأثناء عرضه لهذه التعريفات ذكر أن جوهر التصوف هو القلب ثم ذكر أن جوهر التصوف هو النفس ، وذكر أيضاً أن التصوف هو الحياة الروحية ، ولم ينته الباحث بعد عرض هذه التعريفات إلى وضع تعريف إجرائى شامل للتصوف ممكن أن نعرف من خلاله ماهية مفهوم التصوف فى هذه الدراسة .

ـ لم يذكر الباحث شيئا عن المنهج الذى اتبعه فى الدراسة سوى أنه حضر بعض اجتماعات الطرق المختلفة وليس فقط الطريقة الحامدية الشاذلية ، وذكر فى كتابه * أنه حاول عن طريق العينة العشوائية من المريدين معرفة وظائفهم ومستوى تعليمهم ودخولهم ، إلاّ أنه عاد فقال أنه بالملاحظة العامة اتضح أن الغالبية العظمى منهم كانوا من طبقة العمال والفلاحين ، ولم يوضح الباحث ما إذا كان قد اعتمد على الملاحظة أو المقابلة أم الإحصاء أو استعان بالاستمارة أو دليل العمل أو غير ذلك من مناهج وطرق البحث . فالأمر عنده أشبه بوجهة النظر الشخصية وليس بالدراسة المؤسسة على الوقائع الإحصائية أو الدراسة الميدانية .

ـ لم يوضح الباحث كيفية التعامل مع مجتمع الدراسة والمدخل الذى من خلاله تمكن من الاندماج فى هذا المجتمع وقبول المجتمع له كباحث ، كما أنه لم يذكر إن كان قد تعلم اللغة العربية أو يعرف شيئا عنها ، أو لجأ إلى بعض الإخباريين لمساعدته فى جمع المعلومات ، أو لجأ إلى أحد لترجمة الكتب العربية التى استعان بها فى البحث . ولا شك أن هذه عوامل وأمور تحدد فاعلية الدراسة وتساعد على تقييم وجهة نظره الشخصية .

ـ اعتمدت الدراسة اعتماداً أساسيا على شيخ الطريقة وعلى كتابه " مرشد المريد " ولم يذكر الباحث مدى علاقته بأعضاء الجماعة وعما إذا كان قد عقد معهم مقابلات لمعرفة مدى مطابقة السلوك المثالى ـ ما يهدف إليه الشيخ ـ للسلوك الواقعى وهو ما يسلكه المريدون بالفعل .

* Ibid,p. 144

ـ قال جلسنان " أن هناك حقيقة تتمثل فى كون الصوفى المتحقق أكثر الناس عبادة حيث أنه يمتلك حالة الكمال البشرى على المستوى الأرضى [١] . وفى هذا الشأن نذكر أن الوصول إلى الحقيقة هو عطاء إلهى وهبة من الله ، ومن ثم فليس له ارتباط بكثرة العبادة ، فالعبادة وسيلة للتقرب إلى الله ولكنها ليست دليلا قاطعاً للتحقق ، بالإضافة إلى أن حالة الكمال البشرى على المستوى الأرضى اقتصرت على الرسول صلى الله عليه وسلم وحده .وليس أدل على ذلك من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبى بكر الصديق (**ما سبقكم أبو بكر بكثير صلاة ولا صيام ولكن بشيء وقر فى صدره**) [٢] .

ـ فرق جلسنان بين الصلاة والذكر قائلا أن الصلاة تمثل طقوس الإتصال والذكر يمثل طقوس الجماعة [٣] . ونحن لا نتفق معه فى هذه التفرقة حيث أن الصلاة تمثل طقوس إتصال وطقوس جماعة فى آن واحد ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالذكر ، والإثنان يؤديان فى جماعة ويسودهما تفاعل وإتصال قوى بين المشتركين فيهما .

ـ قسم جلسنان الذكر إلى نوعين : الأول الذكر الأعظم وهذا لابد من التركيز عليه والمقصود به ذكر الأسماء التى تدل على قدرة الله التى لا نهاية لها مثل (حيّ ، هو ، قيوم) والثانى الذكر الأدنى المتمثل فى الأسماء التى تدل على التوسل والرحمة [٤] . والملاحظ من تقسيم جلسنان أنه لم ينظر إلى علاقة الذاكر والمذكور بالمنظور الإسلامى المتمثل فى أن المذكور هو الأعلى الغنى الرحمن مصدر الإمداد للإيجاد ، والذاكر هو مثال للضعف والعجز والاحتياج والعبودية . ومهما كانت درجة الوصول أو القرب إلى الله فلابد أن تستمر علاقة العبودية بين العبد وربه المتمثلة فى دوام طلب الرحمة والتوسل . وقد أمرنا الله تعالى بالدعاء بأسمائه الحسنى دون تمييز كما هو وارد فى كثير من الآيات : كقوله تعالى : " **ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها** " [٥] . " **وقل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياما تدعوا فله الأسماء الحسنى** " [٦] .

ـ ذكر جلسنان عن شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية أنه يجب على المريد ألا يتصدى للعالم ولا يحتج عليه وأنه يتحرك معه ، وعليه أن لا يعير النظم الاقتصادية والسياسية اهتماما لأنها لا تأثير لها على إيمانه ، إلاّ أن تحليله

---

(1)- Ibid,p.130

(٢) ـ أخرجه أبو نعيم والترمذى والطبرانى والإمام أحمد . أنظر : علاء الدين الهندى : كنز العمال الجزء الثالث عشر، مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٩ ، ص ٢٦

(3)- Ibid,p. 185

(4)- Ibid,p. 168

(٥) سورة الأعراف آية : ١٨٠ .

(٦) سورة الإسراء آية : ١١٠ .

وتقييمه لها يأتى على أساس المعايير الروحية التى سبق وحددها شبخه (١) ، وأضاف جلسنان أنه لم يجد فى أخلاقهم دعوة خاصة لإعادة تشكيل أو تنظيم العالم وليس لديهم مجموعة من التصورات لتحسين حالة عدم التكافؤ الإجتماعى السائدة ، إذ أن هذه المعانى ليست ذات أهمية للطريقة (٢) .

والملاحظ مما تقدم ذكره أن الطريقة بهذه المبادىء تبتعد عن المجتمع ككل بل فى شبه عزلة عنه ، وهذا لا يتفق مع ما ذكره فاروق مصطفى (٣) عن الطريقة نفسها عندما وقع عليها الاختيار للدراسة ، إذ قال أن هذه الطريقة تنفرد بمبدأ هام وضعه مؤسسها الشيخ أبو الحسن الشاذلى (٥٩٣ هـ / ٦٥٦ه) (١١٩٧م / ١٢٥٨م) وهو الربط بين الدين والمجتمع ، ومن ثم فرأى جلسنان جاء منافياً لمبادىء الطريقة الشاذلية الأم التى تعتبر الحامدية الشاذلية فرعا منها ، كما يتعارض من ناحية أخرى مع ما عُرف عن السنوسية ودورها الفعال فى المجتمع وهو الدور الذى لم يقتصر على النواحى السياسية والاجتماعية والاقتصادية فحسب بل شمل أيضا الضبط الاجتماعى .لذلك لا يمكن الفصل بين الطريقة والمجتمع . وإن كان من أهم أهداف التصوف إصلاح الفرد فهذا لا يعنى الفرد فى حد ذاته بل يعنى النظر إليه بوصف كونه النواة الأساسية التى يقوم عليها المجتمع .

(1)- Ibid,p. 135

(2)- Ibid,p. 140

(٣) ـ فاروق أحمد مصطفى ، البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر : دراسة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الاسكندرية ، ١٩٨٠ ، ص ٢٠ .

الدراسة الثالثة : دراسة فى الأنثروبولوجيا الإجتماعية بـاسم :

البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية بمصر *

مازالت الجماعات الدينية فى مصر مجالاً خصباً للدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية للكشف عن أسلوب حياة أفرادها والدور الذى يؤدونه فى المجتمع ، وكان ذلك وراء إهتمام الباحث بدراسة إحدى الطرق الصوفية فى مصر . وتضمنت رسالته ثمانية فصول بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة والملاحق ، وذكر فى المقدمة أن التصوف فى حقيقته ليس مجرد نظريات نفسية أو اجتماعية أو فلسفية بقدر ما هو طريق أو أسلوب فى الحياة يمارس من أجل هدف اجتماعى . ورأى أن هذا يتفق مع وجهة نظر برجر " Morrae Berger " الذى يرى أن الصوفيين كونوا مئات من الطرق انضم إليها كثير من الأتباع وعاشوا حياة اجتماعية منظمة يخضعون فيها لبرامج من التوجيه النظرى والعملى للزهد والسلوك والتعليم والترويح عن النفس . فهذه الجماعات تؤلف جماعات أولية على أساس دينى تحقق لهم التضامن الاجتماعى والتعاطف والمشاركة والعلاقات الإجتماعية القوية ، وهذه الجماعات مترابطة تمام الترابط بفضل اشتراك أفرادها فى مجموعة من التصورات والقيم المشتركة ولأنها تشبع الكثير من حاجات الأعضاء النفسية كالشعور بالأمن والتقدير والحب (١) .

ويرى الباحث أن الطرق الصوفية فى مصر تقوم بعمليات تربوية وتطبيع إجتماعى متمثل فى الدعوة إلى التربية الدينية والروحية . وذكر أن الصوفيين يسيرون وفق مبدأ معروف يتلخص فى قولهم " القديم على قدمه " وهذا يفسر تلك النزعة التقليدية المحافظة التى ماتزال تسيطر عليهم وتتعارض مع التغيرات الاجتماعية التى تحدث فى المجتمع . فالطرق ما زالت تؤدى دوراً هاماً فى مجال الحفاظ على التراث الدينى والقيم الروحية بين عامة الشعب وخاصة فى القرى والعزب والكفور والنجوع والأحياء الشعبية فى المدن . وتنتشر التنظيمات الصوفية فى جميع المحافظات ويعيش أعضاؤها حياة اجتماعية داخل جماعات توفر لهم الأمن والتضامن والتعليم وعلاقات اجتماعية على أساس قوى وهذه الجماعات تضم مستويات تعليمية متباينة وفئات من ذوى الأعمار المختلفة يجمعهم إطار واحد مشترك . وهذه الجماعات يعمل أفرادها بمهن مختلفة ، ولا يمكن إنكار تأثيرهم ونفوذهم فى المجتمع (٢) .

وعرض الباحث الدور الكبير الذى لعبته الطرق الصوفية فى بعض البلدان الأفريقية والأسيوية إذ تصدت للحركات الإستعمارية ، كما تصدت للدعوات الاستعمارية المستترة وراء التبشير مثل الطريقة الأحمدية فى نيجيريا والمهدية فى السودان والسنوسية فى ليبيا وهى أحد فروع الطريقة الشاذلية (٣) .

---

* رسالة ماجستير للباحث فاروق أحمد مصطفى ١٩٧٤ تحت إشراف أحمد أبو زيد .

(١)ـ ص ١.

(٢)ـ ص ٣، ٤ .

(٣)ـ ص ٣ .

وأرجع الباحث زيادة الطرق فى مصر حالياً إلى الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى عاشتها مصر منذ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وعدم الاستقرار فى الداخل مما أدى إلى القلق والاضطراب وبالتالى إلى تقوية الشعور الدينى وتغذية النزعة الروحية والصوفية ، لأن عجز المرء عن دفع الخطر عن نفسه يجعله دائما يلجأ إلى قوة عليا تحميه ، ومن ثم يلجأ إلى الجماعات الدينية والصوفية حتى يصل إلى السكينة الروحية . وهذا العامل لا يمكن إنكاره خصوصا بعد نكسة عام ١٩٦٧ حيث أصبح المناخ الإجتماعى فى مصر مهيئاً لزيادة عدد أعضاء الطرق حتى قدرت الزيادة التى حدثت فى الجماعة الحامدية الشاذلية بعد النكسة بـ ٢٥٪ من عدد أعضائها ، وهذا يوضح أثر النكسة على تفكير بعض المصريين (١) .

وتناول البحث الطريقة الشاذلية وتفرعاتها المختلفة لما تنفرد به هذه الطريقة من مبادىء وضعها مؤسسها الشيخ أبو الحسن الشاذلى الذى ربط بين الدين والمجتمع . وطبقت الدراسة الحقلية على إحدى الجماعات الشاذلية وهى الحامدية الشاذلية ــ حيث يبلغ عدد الطرق الشاذلية أربع عشر طريقة ــ وتعتبر من أهم الجماعات الشاذلية فى مصر وتضم لعضويتها حوالى . . . ٧١ من المريدين والأتباع ينتشرون فى محافظات ومدن ومراكز وقرى وعزب وكفور ونجوع مصر وأحيائها الشعبية ، وتضم الجماعة فئات من أعمار مختلفة ومستويات تعليمية متباينة (٢) .

وأخذ الباحث رأى سبنسر ترمنجهام Spencer Trimingham وهو الاعتقاد فى أن الشعائر وما يصاحبها من احتفالات تعتبر العامل الوحيد الذى يدل على تماسك الجماعة فرضا لدراسته ، وللتأكد من صحة هذا الفرض قام بدراسة البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر (٣) .

وفيما يتعلق بالمنهج وأدوات البحث ارتكز الباحث أساساً على الدراسة الميدانية التى تستلزم المشاركة فى الممارسات الدينية (الحضرات) والندوات والاحتفالات المختلفة وغيرها من الأنشطة ، بالإضافة إلى الاعتماد على مجموعة من الإخباريين وهم من كبار السن ممن عاصروا مؤسس الطريقة وبعضهم ممن يحتلون مراكز مختلفة فى السلم التنظيمى للطريقة .واعتمدت الدراسة على المنهج البنائى الوظيفى حيث يعتمد هذا المنهج على دراسة شبكة العلاقات الاجتماعية الداخلية المكونة للبناء (٤) .

---

(١)ــ ص ٤ .
(٢)ــ ص ٥ .
(٣)ــ ص ٥ .
(٤)ــ ص ٥ ، ٦ .

وأهم أدوات البحث المستخدمة فى هذه الدراسة الملاحظة بالمشاركة والملاحظة المباشرة والمقابلات الموجهة والاستعانة بسجلات مشيخة عموم الطرق الصوفية وسجلات الطريقة الحامدية الشاذلية ومطبوعاتها وتقاريرها ، ثم عرض فى نهاية المقدمة لأبواب الرسالة .

تحدث الباحث فى الفصل الأول عن نشأة التصوف الإسلامى والعوامل التى أثرت فيه ، وعرض النظريات المختلفة فى التصوف ولرأى الغربيين وموقفهم من نشأة التصوف ، فذكر أن التصوف استطاع أن يجذب إليه مجموعة كبيرة من المريدين والأتباع . وأن ترتفع كلمته من جبال الريف فى المغرب إلى سهول الهند وتنتشر فى قلب إفريقيا كما يغزو الجزر البعيدة فى أندونيسيا والفلبين والملايو . ويرجع ذلك إلى أن التصوف الإسلامى لم يؤلف مجتمعاً مغلقاً بل كان من تعاليم التصوف أن يختلط الصوفى بالناس وأن يدعو إلى الله ، وأن يرابط فى الثغور وأن يسعى وراء الرزق (١) .

وذكر أن التصوف فى جوهره " حال " أو تجربة روحية خاصة يعيشها الصوفى ، ولتلك الحال من الصفات والخصائص ما يكفى تمييزها عن غيرها مما تعانيه النفس الإنسانية من أحوال أخرى (٢) .

ثم انتقل الباحث للتحدث عن الأصل اللغوى للتصوف ولكلمة صوفى وعرض لبعض التعريفات التى وضعها الصوفية أنفسهم لهذين الاصطلاحين ومن التعريفات التى انتهوا إليها أن التصوف منهج وغاية وأنه طريقة وحقيقة وأنه سلوك ونتيجة ، وأنه ليس مذهباً خاصاً لأنه منهج يرسمه شيخ الطريقة لمريديه ليلتزموا حدوده ، وهذا المنهج منهج روحى وغايته الدخول فى مرضاة الله تعالى عن طريق تزكية النفس والوصول إلى حالة الصفاء (٣) .

وتكلم فى الفصل الثانى عن نشأة الطرق الصوفية وكيف كان التصوف أول الأمر فردياً واستمر كذلك ثلاثة قرون وهى القرون الأولى للهجرة الإسلامية إلى أن جمعت بين هؤلاء المتصوفة غاية مشتركة وهدف واحد ، وإذا بهم يتآلفون ويتقاربون وينظمون حياتهم تنظيماً دقيقاً ، ويضعون قوانين محددة لاتباعهم (٤) .

وتناول الباحث بعد ذلك الطرق الصوفية فى مصر ، وتحدث عن التنظيم الرسمى لها والأوضاع والمراكز والوظائف الاجتماعية المختلفة لأعضائها مع مقارنة هذا التنظيم بتنظيم الجماعة الحامدية الشاذلية .

---

(١)_ ص ١٤ .
(٢)_ ص ١٦.
(٣) _ ص ٢٦.
(٤) _ ص ٣٩.

ورأى أن البناء السلمى الروحى Hierarchical Structure للطرق الصوفية يتكون من :

١ ـ مشيخة الطرق الصوفية : ويتولى رئاستها والإشراف عليها شيخ مشايخ الطرق الصوفية الذى يقوم بتنفيذ القرارات الصادرة من المجلس الصوفى الأعلى .

٢ ـ المجلس الصوفى الأعلى : ويتكون من شيخ مشايخ الطرق الصوفية رئيساً ، وأربعة أعضاء ويختص المجلس بتعيين مشايخ الطرق أو فصلهم من مناصبهم أو إيقافهم لمدة معينة بالإضافة إلى حل المشكلات التى تواجه الطرق والفصل فى الشكاوى التى تقدم منها .

٣ ـ مشايخ الطرق الصوفية : ويتولى كل شيخ الإشراف على شئون الطريقة ويرعى آدابها وسلوكها ، وعدد المشايخ وقت هذا البحث ستة وستون شيخاً .

٤ ـ وكلاء المشيخة العامة : يوجد فى كل محافظة من محافظات مصر ، وفى كل مركز من مراكزها وكيل عن المشيخة العامة للطرق الصوفية ، ودوره الإشراف على الشعائر التى يقوم بها رجال الطرق فى المواكب والاحتفالات وهم حلقة الوصل بين رجال الطرق والجهات الإدارية .

٥ ـ النواب : تعتمد عليهم الطرق فى إنتشارها فلكل شيخ نواب يمثلونه فى المحافظات والمراكز التى له فيها أتباع ، ويتولى النائب الإشراف على الخلفاء والمريدين بالإضافة إلى نشر الطريقة وإكتساب أعضاء جدد ، فالنائب هو حلقة الاتصال بين الشيخ وأفراد الطريقة .

٦ ـ الخلفاء : وهم بعد النواب فى التسلسل التنظيمى للطرق الصوفية فى مصر ، وتقع على عاتقهم مسئولية نشر الطريقة فى الأحياء المختلفة ويقومون بفتح مجالس الذكر ويديرونها كما يتولون الدعوة لاتباع الطريق الصوفى وآدابه وأخلاقه ويسعون إلى تحقيق قيم الجماعة .

٧ ـ النقباء : ويختارهم الشيخ من بين مريديه ، ووظيفتهم تتمثل فى القيام بالخدمات العامة التى تحتاجها الطريقة ، فالنقيب عضو من أعضاء الجماعة يكلف بالقيام بتأدية خدمة لباقى الأعضاء ، واختياره يعّد تكريماً له ودلالة على تمتعه بمكانة اجتماعية أعلى من المريدين فى السلم الرئاسى

٨ ـ المريدون : وهم أكبر أعضاء الجماعة الصوفية عدداً ويقعون فى أدنى التسلسل التنظيمى ، وتقاس قوة الطريقة ونفوذها بأعداد مريديها ، فكلما زادت العضوية أعتبرت الطريقة أكثر نفوذاً وأكثر تأثيراً فى جذب الأعضاء الجدد لها . (١)

وعندما قارن الباحث بين هذا التنظيم وتنظيم الجماعة الحامدية الشاذلية وجد بعض الإختلاف حيث وجد وظائف جديدة تتمثل فى خليفة الخلفاء ، ونائب بيت السجادة ، ووكيل الطريقة ، ونقيب السجادة . ووظيفة خليفة الخلفاء تقع فى السلم الرئاسى بين النائب والخليفة فهو المسئول عن مجموعة من الخلفاء يلتزم بزيارتهم وتوجيههم ـ ونائب بيت السجادة يُختار من بين نواب المحافظات على أن يكون قد تلقى العهد عن الشيخ نفسه ، ثم تدرج فى مراتب الطريق إلى أن وصل إلى نائب ثم نائب بيت السجادة ، وصلته صلة مباشرة بشيخ الطريقة ووكيله ـ ووكيل الطريقة هو من يقوم بجميع الأعباء المتعلقة بالجماعة من توفير التمويل المالى لنشاطها وتنظيم إجتماعاتها والقيام بأعباء شيخ الطريقة فى حالة تغيبه ، وهو يلى الشيخ مباشرة فى المكانة الإجتماعية ـ ونقيب السجادة مرتبته مساوية لمرتبة خليفة الخلفاء وبالإضافة إلى ما تقدم ذكره توجد مرتبة أخرى مؤقتة وهى مرتبة المنظم وتظهر هذه المرتبة فى المواكب والإحتفالات إذ يُختار من بين أعضاء الجماعة منظمون يمتازون بشدة الولاء للجماعة وبدرجة عالية من التعليم ، وهؤلاء يعملون على المحافظة على مظهر الجماعة . وأرجع الباحث هذا الإختلاف فى البناء السلمى الروحى للجماعة الحامدية الشاذلية عن الأبنية الإجتماعية الأخرى للطرق الصوفية إلى وجود المراتب الجديدة التى دعت إليها عوامل إنتشار الطريقة وزيادة عدد أعضائها ووجود فئة من المتعلمين حملة المؤهلات العليا بين أفرادها (٢) .

وتحدث الباحث فى الفصل الثالث عن الطريقة الشاذلية فى مصر بصفة عامة والطريقة الحامدية الشاذلية بصفة خاصة ، وتحدث فى البداية عن مصر فى القرن السابع الهجرى حيث كانت مركزاً هاماً من مراكز التصوف يَفِد إليها الصوفية من جميع الأقطار الإسلامية حيث كانت الأحوال العامة فى مصر أكثر قابلية لنشر مبادىء التصوف والآراء المختلفة . وأرجع الباحث ظهور الطريقة الشاذلية إلى الإضطرابات السياسية التى شهدها العالم الإسلامى فى القرنين السادس والسابع الهجرى ، فقد سبب عدم الإستقرار فى الداخل والخارج إلى حالة القلق والإضطراب مما أدى إلى تقوية الشعور الدينى ، مما يتفق ونظرية مالينوفسكى التى تؤكد أن القلق والإضطراب والخوف عوامل تؤدى إلى الشعائر والمعتقدات (٣) .

---

(١) ـ ص ٧١ : ٧٨ .
(٢)ـ ص ٧٩ : ٨٢ .
(٣)ـ ص ٨٨ .

وانتقل الباحث إلى الحديث عن حياة أبى الحسن الشاذلى مؤسس الطريقة الشاذلية ونشأته وتعليمه والعوامل التى أثرت فى تكوين حياته العملية والروحية . ثم عرض لخصائص الطريقة الشاذلية ، وذكر أن تصوف الشاذلى لم يكن تصوفاً سلبياً يركن فيه صاحبه ويدعو فيه أصحابه إلى التواكل والتكاسل والعزلة عن الخلق والانقطاع عن المشاركة فى الحياة العملية ، وإنما هو تصوف إيجابى يدعو للعمل والعلم والتحصيل الدينى ، والاهتمام بالمظهر الاجتماعى والمشاركة فى الحياة العامة . ورأى الباحث أن الطريقة الشاذلية فى مصر حافظت على هذه الخصائص (١) .

ثم تناول الطريقة الحامدية الشاذلية بالتفصيل باعتبارها أحد فروع الطريقة الشاذلية الأم ، ولأنها من أهم الجماعات الشاذلية فى مصر . وبدأ بتعريف شيخ الطريقة ـ وهو السيد سلامة الراضى ـ وميلاده ونشأته وتعليمه وتأسيسه الطريقة معتمداً فى ذلك على كتاب سيف النصر " السيرة الحامدية " وبعض مؤلفات الشيخ سلامة الراضى نفسه . ثم وضع الباحث بياناً بعدد أتباع الطريقة الحامدية موزعين على محافظات الجمهورية ، وبلغ عدد أعضائها حوالى ٧١٠٠٠ مريد ، وأن عدد أتباع الطريقة فى المناطق الريفية أكثر من عددهم فى المدن . وبالنسبة للمناطق الساحلية يقل فيها عدد الأتباع لقرب هذه المناطق من الحضارة الغربية وبالتالى التأثر بالسمات الحضارية الغربية (٢) .

وخصص الباحث الفصل الرابع للتحدث عن الشعائر فى الجماعة الحامدية الشاذلية ، ثم عرض لأهم هذه الشعائر وهى العهد ـ الذكر ـ المواكب ـ الاحتفالات ، على أساس أنها من الشعائر المميزة فى الجماعة ، كما أنها تعبر عن أفكار ومعتقدات الجماعة فى أن الصوفية هم خلاصة الصالحين وأئمة العارفين وقدوة الواصلين .

وذكر عن العهد أنه التزام بين المريد وشيخه ، وهو فى الوقت نفسه التزام بالقرابة الشعائرية ، وقد يكون فردياً أو جماعياً ، وهو رمز يفرض على الجماعة تقديسه واحترامه لاحتوائه على قيم الجماعة . فالعهد كالتكريس هو الرخصة التى بمقتضاها يعتبر الفرد لأول مرة فى حياته عضوا فى جماعة ويمثل مركزاً اجتماعيا محددا . ثم عرض بالتفصيل لصيغة العهد وطريقة إعطائه ، ولنظام الذكر وما يتم فيه بدءاً من طريقة الجلوس حتى مصافحة الانصراف وعرّف المواكب والاحتفالات وتحدث عن أهمية هذه الشعائر فى تماسك الجماعة وترابطها . وفيما يتعلق بالموكب فهو ظاهرة دينية اجتماعية يتشكل من جماعات تطوف ببعض جهات أو أحياء لشكر الله على ما أعطى هذه الجماعات من

---

(١)ـ ص ٩٠ .

(٢)ـ ص ١١٤ ، ١١٦ .

هداية وطاعة ، ودعوة تهدف إلى إيقاظ القلوب الغافلة عن حبّ الله ، وتحريك جوانب الخير والترغيب فى الإكثار من المريدين والأتباع ، وتميز الجماعة نفسها بوضع وسام عند السير فى المواكب التى تعتبر وسيلة للتعارف بين الأعضاء ، وتتنافس مجموعات الطريقة الحامدية لجذب الإنتباه بواسطة لافتات خاصة بالمناطق التابعة لها (١) .

أما الاحتفالات فهى طريقة لأداء الشعائر ، فالجماعة تحتفل بمناسبتين سنوياً هما المولد النبوى ومولد مؤسس الطريقة ، وفيها يحدث تقسيم العمل وتوزيع الأدوار والمهام المختلفة ، ويقوم شيخ الطريقة بهذا التقسيم والتوزيع والإشراف على تنفيذ المهام المنوطة بكل عضو ، وكلما زادت المهام التى يكلف بها الأعضاء كلما كان ذلك دليلا على علو مكانتهم الإجتماعية (٢) .

وتتمثل نظرة الأعضاء للمشاركة فى هذه الاحتفالات فى كونها هجرة صغرى يعقبها هجرة كبرى إلى قبر الرسول صلى الله عليه وسلم وفى ذلك إشارة ورمز إلى حرص أعضاء الجماعة على ممارسة الشعائر الدينية ، كما أنها وسيلة للتعارف بين أعضاء الجماعة ، وتقريب الفوارق بينهم ورمز لوحدة الهدف فى الجماعة فالشعائر دليل على تماسك الجماعة وترابطهم ، ولا يمكن فصلها عن بقية النظم والأنساق الاجتماعية الأخرى فى البناء الإجتماعى (٣) .

وتناول الباحث فى الفصل الخامس العلاقات القرابية فى الجماعة الحامدية الشاذلية وتحدث عن القرابة الشعائرية Ritual Kinship باعتبارها علاقات قرابية متخيلة تعتمد على اعتبارات معينة ، ويرتبط بها كافة أعضاء الجماعة وهى مظهر من مظاهر تماسك الجماعة وتكاملها ، كما تكلم عن علاقات القرابة الطبيعية والزواج باعتبارها وسيلة تستخدمها الجماعة لتقوية الروابط بين أعضائها حيث تستخدم الجماعة مصطلح " الأسر الحامدية " للدلالة على وجود علاقات قرابية من النوعين الشعائرى والفيزيقى .وقال الباحث أن القرابة الشعائرية قرابة مكتسبة ولها مكانتها المماثلة للقرابة الطبيعية بل قد تفوق مكانة القرابة الشعائرية القرابة الطبيعية ، فالقرابة الشعائرية صيغة من صيغ الصداقة الشعائرية وليست نابعة من الميلاد ولكنها وليدة الإحساس المتبادل بين الأفراد ونابعة من قوة الطقوس نفسها ، وتخضع القرابة الشعائرية للعواطف وهى سلسلة من الروابط القوية ، والصلة التى تربط بين الشيخ الحالى ومؤسس الطريقة وبين سائر المريدين والأتباع يطلق عليها الصوفية مصطلح الإسناد أو السلسلة وهذا الإسناد وهو القرابة الروحية أوالقرابة الشعائرية يطلق عليها الصوفية مصطلح المدد ، ويهتم شيوخ الطرق أن تصل هذه السلسلة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . ووجد الباحث أن القرابة الشعائرية فى الجماعة الحامدية الشاذلية أقوى صلة من القرابة الطبيعية .

---

(١)ــ ص ١٢٤ ، ١٣١ .
(٢) ـ ص ١٤٨ .
(٣)ــ ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

إذ على الرغم من أن صلة الدم تربط بين مؤسس الطريقة والشيخ الحالى إلاً أنه لا يعتمد على هذه القرابة ، ولكنه يعتمد على العلاقة الروحية والقرابة الشعائرية ، ويرتبط الشيخ برباط الأخوة الشعائرية بوكيله ، كما أنه يرتبط بأبوة شعائرية بنوابه وخلفائه ومريديه (١) .

ورأى الباحث أن العهد يقوم بدور كبير فى تدعيم القرابة الشعائرية وتأكيدها بحيث إذا نقض المريد عهد شيخه إنفصمت عرى القرابة الشعائرية ، فالقرابة الشعائرية داخل الجماعة تلعب الدور نفسه الذى تلعبه القرابة الدموية فى الجماعات الأخرى ، فالأب الروحى يمثل السلطة والسيطرة على جميع أبنائه الروحيين ، كما أن على هؤلاء الأبناء واجب الطاعة المطلقة لآبائهم الروحيين (٢) .

وذكر الباحث أنه على الرغم من أن عضوية الجماعة مقصورة رسميا على الرجال دون النساء والأطفال ، إلاّ أنه يحدث فى كثير من الأحيان عضوية رسمية للنساء عن طريق الاجتماعات الخاصة التى تعقد لهن ويحضرها نواب الشيخ لحل مشاكلهن خاصة فى المجتمعات القروية ، فالقرابة الشعائرية والقرابة الفيزيقية يلعبان دوراً هاماً فى تماسك الجماعة وتضامن أفرادها .

وفى الفصل السادس تحدث الباحث عن علاقات التهادى فى الجماعة بين الشيخ والمريدين من ناحية وبين المريدين بعضهم البعض من ناحية أخرى ، والمناسبات التى تقدم فيها الهداياأو النفحة ـ كما يطلق عليها المتصوفة ـ هى الاجتماعات التى تعقد أسبوعيا كالحضرة أو الذكر ، وفى الغالب ما تكون النفحة من الأطعمة . وأوضح الباحث أن نظام التهادى يرتبط دائماً بقيم ومعتقدات الجماعة ، إذ يعتقد الأخوة أن هذا الطعام أو هذه النفحة إنما هى دواء وشفاء من كل داء ، وخاصة النفحة المقدمة من الشيخ إلى مريديه إذ تحمل فى معناها تفسيرا علاجيا لقدرتها على شفاء الأمراض لدى المريدين (٣) .

وقارن الباحث بين النفحة المقدمة فى إجتماعات الجماعة فى المدن وبين النفحة المقدمة فى القرى ووجدها تختلف فى النوعية والكمية ، وأرجع ذلك إلى ظروف الأعضاء الاقتصادية وإختلافها فى المدن عن ظروفها فى القرية (٤) .

---

(١)ـ ص ١٧٩ ، ١٨٠ .
(٢)ـ ص ١٨٢ .
(٣)ـ ص ١٩٦ .
(٤)ـ ص ٢٠٤ .

ووجد الباحث أن النفحة تخضع لنظام " التناوب Reciprocity " حيث أنها ليست قاصرة على أعضاء معينين فى الجماعة ، ولكن جميع الأعضاء يتناوبون فى تقديمها ، ولنظام التهادى أشكال أخرى تختلف باختلاف المناسبة فقد تتخذ شكل المساعدات المالية كما هو الحال فى حالة المرض وفى حالة الزواج . وتهدف الجماعة الحامدية إلى أن ينضم إليها كثير من الأعضاء الأغنياء بجانب الأعضاء الآخرين ، وتحرص أن تسند دور الخليفة إلى الأغنياء وذوى النفوذ حتى يستطيعوا تحمل تكاليف نشر الدعوة (١) .

وقد ارتبط نظام تبادل الهدايا بنظام آخر هو ردّ الهدية ولا يشترط فى الرد أن يكون مادياً بل يجوز أن يكون معنوياً مثل الحصول على بركة الشيخ . والحقيقة التى توصل إليها الباحث أنه على الرغم من أن نظام تبادل الهدايا داخل الجماعة نظام إختيارى فى مظهره إلاّ أنه فى حقيقته نظام جبرى ، فالنفحة تدفع من يأخذها إلى الإحساس بالإلتزام الأخلاقى بردها (٢) .

والذى انتهى إليه الباحث أن نظام تبادل الهدايا فى الجماعة يؤدى إلى زيادة التماسك والإعتماد المتبادل على أعضائها حيث يشترك كل الأعضاء فى الاحتفالات المصاحبة لهذا النظام وتنمى فيهم الشعور بالذات عن طريق التفاخر والمنافسة وتقوية الشعور بالإنتماء للجماعة ، فعلاقات التهادى تحقق الترابط والتماسك بين أعضائها بدرجة كبيرة قد لا توجد فى كثير من الجماعات الأخرى (٣) .

وقد خصص الباحث الفصل السابع للتحدث عن علاقات الضبط الاجتماعى التى تشمل علاقة الشيخ بالمريدين وعلاقة المريدين بعضهم ببعض . وقد ميز الباحث بين نوعين من الضبط الاجتماعى هما الضبط الداخلى الذى يتمثل فى سلطة الشيخ أو نوابه أو خلفائه على المريدين وردود الفعل داخل الجماعة من المريدين ، والضبط الخارجى الذى يتمثل فى تأثير الشيخ والجماعة على المريد فى المجتمع الخارجى . ووسائل الضبط الاجتماعى هى اللوم والتوبيخ والاستهزاء والمناصفة ، وقد يصل الجزاء إلى الإيقاف والطرد وهو أقسى وأشد أنواع الجزاءات ، ونادراً ما تمارسه الجماعة ولا يوقع على العضو إلاّ فى حالة إقترافه مخالفة خطيرة تؤدى إلى تصدع الجماعة وفقدانها تماسكها والإساءة إلى سمعتها . وقد يشترك بعض أعضاء الجماعة فى تحمل الجزاء نتيجة خطأ أحد أعضائها تخفيفا على هذا العضو وإحساساً منهم بالمسئولية الجماعية لتأكيد تماسك الجماعة وارتباطها (٤) .

---

(١)ــ ص ٢٠٥ .
(٢)ــ ص ٢٠٦ .
(٣)ــ ص ٢١١ ، ٢١٢ .
(٤)ــ ص ٢١٥ .

ورأى الباحث أن الضبط الاجتماعى داخل الجماعة لا يهدف إلى ممارسة سلطة القهر والقسر على العضو المخطىء بل يهدف إلى تعديل سلوك الأعضاء بغية تماسك الجماعة . وعرض للقانون الذى وضعه مؤسس الجماعة السيد سلامة الراضى وعُرف " بالقانون الحامدى " وقد اشتمل على مواد لمعاقبة كل من يخرج على هذا القانون بالإضافة إلى العرف الصوفى الذى يتمثل فى احترام السن والمراكز فى السلم التنظيمى داخل الجماعة .

وأضاف الباحث أن الشيخ يتدخل فى حل المنازعات الخارجية لأعضاء الجماعة وخاصة فى المجتمع الريفى ، بل قد تعرض عليه مشكلات خارجية لا علاقة لها بالجماعة لإبداء الرأى فيها والعمل على حلها ، ويقبل الشيخ حلّ تلك المنازعات بغية انتشار الطريقة وانضمام أعضاء جدد لها (١) .

ورأى الباحث أن التزام أعضاء الجماعة بقانونها التزاما أخلاقياً مبعثه طلب رضاء الجماعة وخشية استنكارها ونبذها للمسىء وأيضا لاكتساب رضاء الشيخ لأن مخالفته هى مخالفة الله وإلتماساً لمدد الشيخ وعدم انقطاعه .

وعرض الباحث فى الفصل الثامن لموقف الجماعة من التغير الاجتماعى الذى حدث بمصر وأهم التغيرات التى حدثت داخل الجماعة استجابة لهذا التغير ، ومن أهم ملامح هذا التغير :

- تحريم وسائل كثيرة كانت مستخدمة فى الطرق ومنها تكليف المريدين بأعباء لا يستطيعون القيام بها كالخلوة والبيات فوق أسطح المنازل ، والوقوف فى الماء طول الليل والسياحات الطويلة وغيرها .

- تغيير شكل ومضمون بعض حلقات الذكر التى كانت تعقدها الجماعة أسبوعيا إلى ندوات واجتماعات تناقش فيها مشاكل أعضاء الجماعة .

- تغير النظرة إلى شيخ الطريقة فلم تعد " الكرامات " وحدها هى مقياس الحكم عليه ، وإنما أصبح ما يقدمه للجماعة من جهد أساس محبة أعضاء الجماعة له وإلتفافهم حوله .

- تغيير شكل الاحتفالات بالمناسبات الدينية بدخول فرقة موسيقية رسمية لإحياء هذه الاحتفالات .

- تدرج فى عضوية الطريقة عدد كبير من المتعلمين حملة المؤهلات العليا الذين يساهمون فى إحداث تطوير وتغيير لكثير من جوانب نظم الجماعة مسايرة لروح العصر .

- حدوث اختلاط فى القيم بين القديم الممثل فى كبار السن ، والحديث الممثل فى الشباب من المريدين بحيث يتعرف القديم على الأفكار الحديثة ويستفيد الحديث من خبرات وتراث القديم وبذلك يتعاون الاتجاهان معاً وللشيخ دور هام فى القضاء على وجود أى فراغ للقيم داخل الجماعة .

---

(١)ـ ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

- تعديل المراكز والأدوار لمواجهة الزيادة الكمية والكيفية فى حجم العضوية حتى تستطيع الجماعة السيطرة على جميع أعضائها .
- نَفْى الطريقة ممثلة فى شيخها ـ صفة التزمُت فى الدين ـ فالتزمُت فى نظرها يؤدى إلى الشك ، والدين يُسْر لاحرج فيه ولا مشقة .
- اتباع الطريقة مبادىء الإسلام الحنيف التى تحث على العمل وذلك بقيام شيخها وأعضائها بمزاولة الأعمال الحكومية والخاصة والاشتراك فى كل جوانب الحياة (١) .

وفى الخاتمة عرض الباحث لملخص ما ذكره فى الفصول السابقة ، ثم ذكر أنه بناء على ما توصل إليه وجد أنه لا يمكن قبول الفرض القائل أن الشعائر وما يصاحبها من احتفالات تعتبر العامل الوحيد فى تماسك الجماعة لأنه فى ضوء المادة الأثنوجرافية والتحليل البنائى الوظيفى تبين أن هناك أكثر من عامل يؤدى إلى تماسك الجماعة كالشعائر والقرابة الشعائرية وعلاقات الضبط الاجتماعى ، ومسايرة التغير ومعايشة العصر وكلها عوامل تتشابك وتتساند وتؤلف حياة الجماعة ككل وتعمل فى أتساق للمحافظة على إستمرار وحدة الجماعة (٢) .

وفى الملاحق عرض الباحث الآتى :

- الطرق الصوفية فى مصر مرتبة حسب الحروف الأبجدية .
- لائحة الطرق الصوفية الصادرة فى ١٩٠٣/٦/٢ .
- لائحة الإجراءات الداخلية للطرق الصوفية .
- خريطة تمثل انتشار الطريقة الحامدية فى مصر .
- قانون الحامدية الشاذلية .
- الجوهرة الحامدية لمؤسس الطريقة الحامدية وتستخدم فى الثناء .
- الوظيفة الشاذلية لسيدى أبو الحسن الشاذلى وتستخدم فى الشعائر .
- قصائد المديح وهى من وضع مؤسس الطريقة الحامدية الشاذلية وتنشد فى المواكب .
- الموشحات التى غنتها فرقة الموسيقى العربية فى الاحتفال بمولد سيدى سلامة الراضى .
- رأى مؤسس الطريقة الحامدية فى تغيير المجتمع الذى جاء ضمن كتابه " الإنسانية " .
- مقابلة موجهة تمت مع نائب الحامدية الشاذلية فى مركز كفر الدوار .
- ملحق الصور ويوضح نشاط الجماعة الشعائرى .

---

(١)ـ ص ٢٥٢ ، ٢٥٧ .

(٢)ـ ص ٢٦٦.

مناقشة وتحليل :

تعتبر هذه الدراسة من الدراسات الأنثروبولوجية الرائدة فى هذا المجال ، وهى فى محاولتها لتصوير البناء الاجتماعى لإحدى الطرق الصوفية فى مصر قد أثرت العلم وفتحت آفاقا جديدة ، وأصبحت عملا لا يمكن لأى دارس أن يتغاضى عنه أو ينظر دون تأمل ومناقشة ، إلاّ أنها تثير بعض التساؤلات التى لا يمكن تجاهلها نشير إلى بعضها فيما يلى :

اتضح من المنهج أن الباحث ركز فى دراسته على الشيخ وبعض الخلفاء والنواب دون التغلغل بين المريدين ومعرفة آرائهم فى البناء الاجتماعى للطريقة ووظائف الخلفاء والنواب ، وفى اعتقادنا أنه لو ركز على القاعدة العريضة من المريدين لفتحت أمامه الآفاق الواسعة التى تتيح له تناول كثير من الآراء بالتحليل والمناقشة ، إذ لا يمكن تخيل تطابق وجهات النظر بين القمة والقاعدة . فمجرد اختلاف موقع الفريقين يعنى اختلاف وجهات النظر ، ومن ثم جاء البحث خلواً من وجهة نظر المريدين أنفسهم فى الأفعال والممارسات التى تقوم بها الجماعة من ناحية والقواعد والقوانين التى تحكمها من ناحية أخرى مع الاكتفاء بوجهة نظر الباحث الخاصة فى هذه الأمور .

وترتب على ذلك عدد من الأمور التى أثرت فى البحث ، ومنها تناول الباحث الجماعة باعتبارها جماعة دنيوية لها خصائص وسمات أى جماعة أخرى فى المجتمع ، كالجماعات السياسية أو الرياضية أو المهنية . وكان من الملائم أن تعامل هذه الجماعة معاملة خاصة لما لها من مبادىء وخصائص وقيم مميزة عن أى جماعة أخرى ، فالجماعة التى تهتم أساساً بالشئون الدينية تختلف عن الجماعات التى تهتم أساسا بالشئون الدنيوية ،من حيث الرابطة والمبادىء والأهداف وما إلى ذلك .

وقد ذكر الباحث أن قوة ونفوذ الجماعة تقاس بعدد مريديها (١) . ونرى أنه إن كان هذا المعيار يصلح للتطبيق على الجماعات الدنيوية ، فهو لا يلائم الجماعة الدينية التى تركز على اختيار الأفراد دون النظر إلى عددهم .

ذكر الباحث " أن الشيخ الذى يتميز بالعطاء المادى والروحى يكون أكثر أتباعاً وقوة " (٢) مما جعل الجماعة تحرص على إسناد دور الخليفة إلى الأعضاء الأغنياء وذوى النفوذ حتى يتمكنوا من تحمل نشر الدعوة (٣) وفى هذا

---

(١)ـ ص ٧٨ . وربط الباحث فى موضع آخر بين أهمية الجماعة الحامدية الشاذلية فى مصر وزيادة عدد أتباعها الذى بلغ وقت الدراسة . . . ٧١ مريد . ص ٥ .

(٢)ـ ص ٢٠٧ .

(٣)ـ ص ٢٠٩ .

الشأن نرى أن الخصائص والسمات التى يجب توافرها فى الشيخ والخلفاء بعيدة كل البعد عن الجانب المادى ، بل ينصب التركيز على الاستقامة والتمسك بتعاليم الكتاب والسنة وحسن الخلق والكرم والحلم وما إلى ذلك من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم وهو القدوة الحسنة . أما فيما يتعلق بالجانب المادى فإن توفر مع كل ما تقدم ذكره كان خيراً ، ولكنه ليس من الأساس الذى يبنى عليه اختيار الخلفاء .

عرض الباحث المادة النظرية العلمية الخاصة بالتصوف ومبادئه ، وقدم لنا مادة ميدانية غزيرة إلاّ أنه لو ربط أو قارن بينهما لأبان لنا السلوك المثالى والسلوك الواقعى ،ومدى مطابقة الواقعى للمثالى .

ذكر الباحث أن المتصوفة اعتقدوا أن تجاربهم الروحية أمور تستعصى على الوصف وتعلو على التعبير ، لأنها أمور ذوقية وجدانية لا تستطيع اللغة التعبير عنها (١) . والذى نود أن ننوه عنه أن ذلك لم يكن مجرد اعتقاد لدى المتصوفة ، بل هو فى الواقع حقيقة ذكرها غالبية كتابهم ، كما ذكرها الباحث نفسه عندما عرض لرأى الغزالى فى التصوف (٢) .

عرض الباحث فى الفصل الثامن موقف الجماعة من التغيرات الاجتماعية التى حدثت فى مصر وأهم التغيرات التى حدثت داخل الجماعة ترتيبا على هذه التغيرات . والملاحظ أن معظم النقاط التى وضعها الباحث لم يتناولها بالتحليل ، كتوضيح الهدف من هذا التغير ، كما أن بعض النقاط التى ذكرها لا يمكن القطع بأنها مسببة بالتغيرات الإجتماعية التى حدثت فى مصر ، بل ترجع غالبا إلى تغير فى منهج التربية الصوفية الذى يرجع إلى المشايخ الأقطاب أمثال سيدى عبد القادر الجيلانى وسيدى أبى الحسن الشاذلى . وهذا ينطبق على النقطة التى تتعلق بتحريم وسائل كثيرة كانت مستخدمة فى الطرق كتكليف المريد بأعباء لا يستطيع القيام بها كالخلوة والمبيت فوق أسطح المنازل والوقوف فى الماء طول الليل والسياحات الطويلة وغيرها (٣) .
كذلك فيما يتعلق بأن الطريقة ـ ممثلة فى شيخها ـ تنفى صفة التزمت عن الدين ، فالتزمت فى نظرهم يؤدى إلى الشك (٤) . كما أن الطريقة تتفق مع مبادىء الإسلام الحنيف فى قيام شيخها وأعضائها بمزاولة الأعمال الحكومية والإشتراك فى كل جوانب الحياة (٥) .

---

(١)ـ ص ٢٣ .
(٢)ـ ص ١٩ .
(٣) ـ ص ٢٥٢ .
(٤)ـ ص ٢٦٠ .
(٥)ـ ص ٢٦٠ .

ونرى أن هاتين النقطتين ليس لهما أى ارتباط بالتغير الذى حدث فى مصر ، بل هما من بين الأسس التى وضعها أبو الحسن الشاذلى والتى تعمل الطرق الشاذلية بصفة خاصة على الالتزام بها .

وفيما يتعلق بتغيير شكل ومضمون حلقات الذكر التى كانت تعقدها الجماعة أسبوعيا إلى ندوات واجتماعات تناقش فيها مشاكل أعضاء الجماعة (١) . نرى أن هذا لا ينطبق عليه كلمة تغيير ـ التى تعنى التقدم والتطوير لمواكبة التغير ـ بل هذا يمكن إعتباره استبدالا فالجماعة استبدلت شيئا بشىء مختلف تماماً ، فالذكر له فوائده الخاصة به والذى يمارس من أجلها وهى فوائد تختلف تماماً عن فوائد الندوات والاجتماعات التى لا تستطيع أن توفى المريدين حاجاتهم الروحية والنفسية والإجتماعية التى كان يوفيها الذكر .

---

(١)ـ ص ٢٥٣ .

الدراسة الرابعة : بعنوان

" إشكالية إصلاح الفكر الصوفى فى القرنين ١٨ ــ ١٩ " *

تدور حول الطريقة الصوفية الدرقاوية المنتشرة فى المغرب وخارجه والتى نسبت إلى مؤسسها الشيخ العربى الدرقاوى (١١٥٩ ــ ١٢٣٩) والبحث يمثل دراسة فلسفية بالدرجة الأولى للفكر الصوفى مع محاولة إدخال ذلك الفكر فى إطاره الإجتماعى والتاريخى .

أما عن الإطار الجغرافى ويتمثل فى الشمال المغربى الذى كان مركزا بالخصوص فى الفترة التى حددها البحث فى القرنين ١٨ ــ ١٩ فى مدينة تطوان وما حولها . وأرجع الباحث سبب إختيار المنطقة الجغرافية لهذا البحث إلى إعتبارين :
الأول أن هذه المنطقة شهدت أهم نتاج فكرى صوفى منظم فى مغرب القرن الثالث عشر الهجرى (١٨ ــ ١٩) م .
والثانى أن تاريخ التصوف الدرقاوى فى هذه المنطقة يعدّ أحسن نموذج لتصوير غروب الفكر الصوفى بصفة عامة فى مغرب القرن العشرين .

ولما كان مجال اهتمامنا يدور حول دراسة التصوف من الجانب الاجتماعى ، اختارت الباحثة الجزء الأول من البحث باعتباره دراسة ذات أهمية تعطى صورة عن الفكر الصوفى المغربى قبل أن يعرف ذلك الفكر بداية انحطاطه وغروبه والتعرف على الأسباب والظروف التى وراء هذا الانحطاط ، ومحاولة مقارنتها بما هو عليه الآن وقت الدراسة الميدانية .
وشمل الكتاب أربعة أبواب ، حاول الباحث فى الباب الأول وضع الدرقاوية فى إطارها الصوفى العام الذى تنتسب إليه وهو التصوف الشاذلى مع إظهار معالم التجديد أو الإصلاح الذى أتت به الشاذلية للطرق الصوفية السابقة ومنزلة الدرقاوية ذاتها بين الفرق الشاذلية الأخرى فى المغرب ، وذلك بتوضيح دور الدرقاوى فى حقل الفكر الصوفى فى مغرب القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلادى رغبة فى إحياء الشاذلية والطابع العملى الشعبى الذى كانت تتميز به .
وخصص الباب الثانى للتحدث عن أكبر ممثلى الدرقاوية والناطق باسمها والمفسر لمبادئها وهو أحمد بن عجيبة مع وصف وتحليل أهم المظاهر الثقافية والاجتماعية للبيئة التاريخية التى عاش فيها .

---

* هذه الدراسة قام بها عبد المجيد الصغير (مغربى النشأة تحت إشراف أحد الأساتذة المصريين وهو الأستاذ الدكتور على سامى النشار) لنيل درجة الدكتوراة فى الفلسفة فى أوائل ١٩٧٧ ودراسته هذه إنقسمت إلى قسمين الأول يشمل الجانب الإجتماعى ، وتم طبعه فى هذا الكتاب الذى نحن بصدد عرضه ، أما القسم الثانى ــ الذى لم يتم طبعه حتى الآن ــ فيشمل الجانب الفكرى والفلسفى .
عبد المجيد الصغير : إشكالية إصلاح الفكر الصوفى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، المغرب ، ١٤٠٨ ــ ١٩٨٨ .

وعرض فى الباب الثالث صور التراجع الذى أصاب المدرسة الدرقاوية بعد فشل أسلوب ابن عجيبة فى نشر التصوف بعد تجربة مرة بينه وبين القوى السياسية الدينية الفقهية والصوفية حيث اضطر الشيخ الدرقاوى للتجديد مع تلميذه محمد الحراق الذى أصبح خليفة ابن عجيبة بعد وفاته .

والشيخ الحراق هو الذى أعطى التعاليم الدرقاوية الجديدة دفعة شهدت الدرقاوية بفضلها أزهى أيامها وتوطدت أقدامها نهائيا فى تطوان وما حولها ، وفى ذلك التجديد رجوع إلى " روح الشاذلية " القديمة .

وتناول الباب الرابع والأخير معالجة تطور الدرقاوية بالشمال والوقوف على أسباب التقهقر الذى عرفه الفكر الدرقاوى بعد الاتصال بالغرب ، وأثر الحركة السلفية والظروف الاجتماعية الجديدة فى تقليص دور الطرقية والدرقاوية خاصة فى الشمال وفى المغرب كله ، مع توضيح بعض المبادرات التى قام بها بعض الدرقاويين قبل غيرهم من أجل الحفاظ على وحدة البلاد والعمل على ضمان إستقلالها .

وتحدث فى المقدمة عن ظاهرة التصوف الإسلامى بالمغرب موضحاً تقصير الباحثين مسلمين ومستشرقين فى الدراسة الموضوعية * للفكر المغربى عامة ، والتصوف الإسلامى بالمغرب بصفة خاصة على الرغم من الأثر البالغ الذى قام به الفكر الصوفى سواء فى التاريخ السياسى والاجتماعى بالمغرب أو فى تاريخ الفكر الصوفى بالمشرق منذ عصر الشاذلى . حيث نجد أهم الطرق الصوفية السنية بالمشرق بعد ذلك العصر ترجع بأصولها إلى صوفية المغرب بطريقة أو بأخرى ، ولا يخفى اليوم على أحد الدور الذى لعبته الطرق الصوفية بالمغرب فى نشر الإسلام ، وبعض مظاهر الحضارة الإسلامية فى إفريقيا السوداء (١) .

وكان هذا وراء إختيار الباحث الفكر الصوفى المغربى موضوعاً للبحث وإن كان ـ كما ذكر ـ أنه بدأ فى دراسته من حيث انتهى ذلك التصوف وشهد غروبه فى منطقة جغرافية معينة . واعتبر الباحث دراسته هذه بمثابة دافع لبعض الدارسين المغاربة للبحث فى حالات شروق ذلك التصوف وتطوره الفكرى والإجتماعى (٢) .

---

* أظهرت كثير من الدراسات السريعة والمقتضبة التى قام بها المغربيون للطرق الصوفية بالمغرب عجزها وعدم قدرتها على البحث الموضوعى فى وجود تلك الطرق ودورها الإجتماعى والسياسى ، مما جعل أحد المستشرقين وهو ليفى بروفنسال يقول إن تاريخ المغرب منذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر ليس فى حقيقته سوى صراع بين السلطة المركزية وبين رؤساء الطرق الدينية الصوفية المحلية . انظر نفس المرجع السابق ، ص ١٢

(١) ـ ص ١١

(٢) ـ ص ١٣

وتحدث فى الباب الأول عن نشأة التصوف فى المغرب والدور الذى لعبه أبو الحسن الشاذلى (٥٩٣ ـ ٦٥٦) فى حقل التصوف الإسلامى ، والذى لا يقل أهمية ـ فى نظر المغاربة ـ إن لم نقل يزيد عن الدور الذى لعبه من قبل أبو حامد الغزالى ، وأعطى الباحث صورة عامة عن الأوضاع الاجتماعية والفكرية لعصر الشاذلى وما قبله ، فقد عرف الجناح الشرقى للعالم الإسلامى قبيل عصر الشاذلى تمزقاً سياسياً تجلى فى كثرة الدويلات التى تقاسمت الإمبراطورية العباسية فى الشرق ، كما عرفت مصر والشام ضغوط الحروب الصليبية المتكررة ، بينما كانت الدولة الموحدية فى المغرب تعرف أزهى أيامها . ومن الناحية الفكرية عرف العالم الإسلامى قبل عصر الشاذلى انتشار المذهب الشيعى فى الشرق بالعراق وفى شمال إفريقيا والحجاز والشام ، وعرف عصر الشاذلى رد فعل ضد المذهب الشيعى . أما فى المغرب فقد عرف المذهب السنى انتشاراً واسعاً إبان إزدهار الدولة الموحدية . ووصف الباحث التصوف فى مغرب هذا العهد بأنه عرف إنتشاراً كبيراً رغم وجود متناقضات كثيرة داخله (١) .

كما أشار الباحث إلى أثر الهجمات الصليبية على المشرق وتكالب الأسبان والبرتغال على المغرب فى إذكاء الروح الدينية بل السنية بوجه خاص لدى المغاربة ، الشىء الذى دفعهم ـ حتى بداية القرن الثالث عشر الهجرى ـ إلى الاهتمام بالاستعداد المادى للعدو ، واستمداد العون المعنوى من القوى الغيبية . فظهر التصوف السنى العملى بالمغرب الذى أبلى قادته البلاء الحسن فى ذلك الجهاد (٢) .

وحدد الباحث هذا الوقت لكونه وقت انتكاسة الفلسفة والتصوف الفلسفى فى البلاد المغربية منذ أن قرر أبو يوسف يعقوب الموحدى العمل على نشر العقيدة الأشعرية والانتصار لأهل السنة والابتعاد عن المجادلة الكلامية والفلسفية ـ رغبة فى ضمان وحدة كاملة للبلاد ـ وهذا ما يفسر نكبة بعض الصوفية الفلاسفة كابن قسى فى عهد المرابطين وكابن رشد فى عهد الموحدين ، وهجرة ابن عربى للأندلس . وأضاف الباحث أن عصر أبى الحسن الشاذلى هو العصر الذى بلغ فيه التصوف الفلسفى قمته ومنتهى عطائه على يد معاصريه كابن سعيد وابن عربى والتسترى ... وكان فى إمكان الشاذلى أن يسير فى ركب هذا التصوف الفلسفى الذى سار فيه ابن عربى وجماعته وخاصة أنهما من بيئة واحدة متقاربة ويشتركان بصفة مباشرة أو غير مباشرة فى التتلمذ على شيخ واحد وهو أبو مدين الغوث ، إلا أن الشاذلى وقف من التصوف الفلسفى موقفاً خاصاً وكان بذلك أهم ممثل ـ فى ميدان الأخلاق والتصوف ـ للدعوة إلى الأخلاق الإسلامية وضرورة التمسك المطلق بالقرآن والسنة فى العقيدة والسلوك معاً . وقد عرف التصوف الشاذلى انتشاراً واسعاً فى سائر أنحاء العالم الإسلامى ، أما فى المغرب فتكاد جميع الطرق الصوفية التى تلت ظهور الشاذلى تدعى نسبتها إلى تصوف أبى الحسن الشاذلى (٣) .

---

(١) ـ ص ٢٨

(٢) ـ ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٣) ـ ص ٣١

ومنذ القرن الثامن للهجرة اتخذ التصوف فى المغرب شكل التصوف الشرقى فى تكوين جماعات متميزة وكأنها تكون أحزاباً داخل المجتمع الواحد ، بعد أن كان المتصوفة المغاربة لا يتميزون بشىء عن باقى أفراد المجتمع . بل وجدوا فى الغالب على رأس المهمات المجتمعية الخطيرة (١) .

ونادى الشاذلى بضرورة تجاوز التصوف الفلسفى الذى أطلق عليه تصوف الخاصة الذى لا يفهمه إلاّ القلة القليلة ولا ينتشر إلاّ بينهم ، وبالتالى وجد من واجبه العمل على إنشاء " تصوف شعبى " يسير مع جميع مرافق الحياة اقتداء بأثر القرآن والسنة فى تسيير الحياة ، وعرض لمميزات الثورة الشاذلية التى تمثل أهم معالم التجديد الصوفى الشاذلى فى ميدان الفكر الصوفى والتى جاءت معبرة عن المغرب الموحدى الجديد وهى :

أولا : أساس التصوف الإسلامى قبل عهد الشاذلى كان التخلية والتحلية أو التزكية بمعنى تخلية القلب والنفس من كل الشهوات والانقطاع عن الحياة . وخرق العوائد ، والتزكية تكون بالمقابل تحلية النفس بالأوصاف المستفادة من ذلك النوع من الزهد وخرق العوائد ، والورود بالنفس على سلوك المقامات الذوقية والأحوال الشاقة ، حتى وقع فى ظن الناس أن التقشف ولبس المرقعات عنوان الدين والشرف والولاية ، وأن التصوف يتعارض مع زينة الحياة وطيبها وبذلك صار التصوف مجرد قشور ومظاهر ، وأصبح ميزان العمل ما يلبس المرء لا ما يعتقد ويعمل ، وفى هذا الخطر البالغ على التصوف الذى هو إصلاح الباطن قبل إصلاح الظاهر .

ثانيا : برز الشاذلى متأثراً بالجو الفكرى والسياسى الذى أصبح يعيش فيه المغرب خاصة وشمال إفريقيا عامة . ليقوم بثورة أو تغيير جذرى فى التصوف داعياً إلى الرجوع بالتصوف إلى المنبع الذى يجب أن يصدر عنه وهو الكتاب والسنة . وأقام تصوفه على أساس التخلية والتزكية بعد أن أعطاهما بعداً نظرياً وأخلاقياً جديدين ، ونادى بالتحرر من المواقف النظرية والاعتماد على الجانب العملى موضحا تعارض التصوف الحقيقى مع خرق العوائد ومع الزهد بالمعنى الصوفى القديم : إذ ليس التصوف كما قال الشاذلى بالرهبانية ولا بأكل الشعير وإنما بالصبر على الأوامر واليقين فى الهداية . وجوهر التصوف ليس فى الرسوم والأشكال وإنما فى النوايا والأعمال ، وخير العمل ما عم نفعه وعمل على وحدة المسلمين ، فطريقة الشاذلى فى العبادة هى طريقة الشكر فى مقابل الزهد والتقشف القديمة ، وبذلك فقد سلك الشاذلى بهذا مسلكا فريداً فى التصوف لم يسلكه من سبقه فى هذا الميدان (٢) .

والمبدأ الذى عمل الشيخ الشاذلى على توضيحه يتلخص فى كون التصوف والحياة صنوان لا تعارض بينهم بالإضافة إلى رغبة قوية فى نشر التصوف على نطاق شعبى وفى اعتبار أن الإسلام هو التصوف الحق (٣) .

---

(١) ـ ص ٨٢
(٢) ـ ص ٣٢ : ٣٤
(٣) ـ ص ٣٦

وفى النصف الثانى من القرن التاسع الهجرى بدأ الانحراف ينخر فى جسم الفكر الصوفى والطرق الصوفية والحياة المجتمعية ككل بعد أن طال الأمد على دعوة الشاذلى وخلط الناس بين مبادئه التى سبق ذكرها مع سائر خصائص التصوف القديم ، فاختلط الحابل بالنابل ووصلت الشاذلية إلى أيدى أقوام أخذوا منها سهولتها وإباحتها " التنعم بالنعم " وفى الوقت نفسه أخذوا من التصوف القديم إعراضه عن العمل واللجوء إلى الكسل ، وبذلك جمعوا بين مبدأين متناقضين وخرجوا عن تعاليم الشاذلى الحقيقية ، ووجد من الطرقيين أتباع " مترفون غير عاملين " مما دفع كبار المتصوفة المغاربة الذين تمكنوا من رئاسة طرق صوفية شاذلية أن يوجهوا مراراً انتقاداتهم لهذا النوع من الانحراف فى العقائد وفى الأخلاق ، فقام الشيخ أحمد زروق فى القرن التاسع للهجرة بفضح سائر الطرقيين المنتشرين فى وقته والكشف عن نواياهم الحقيقية وبين خروجهم عن المبادىء الشاذلية وأنهم لا تحركهم سوى " لذة الرياسة والامتياز بالاختصاص " (١) .

والجمع بين المبادىء المتناقضة فى الفكر الصوفى ، أدى إلى خلق متناقضات فى الحياة المجتمعية المغربية مما دفع بعض المنتقدين للفكر الصوفى المغربى إلى القيام بتجديده وإحياء المبادىء التى عمل من أجلها الشيخ الشاذلى قديما ومن بينهم الشيخ العربى الدرقاوى (١١٥٩ ـ ١٢٣٩ هـ) ـ (١٧٤٥ ـ ١٨٣٣ م) الذى جعل أوراده شبيهة بأوراد الشاذلى فى خلوها من التجريدات وابتعد عن المشكلات التى تطرحها النظريات الصوفية ، إلا أنه لم يسلم من التأثر بالطابع الذى أصبح يطبع كثيرا من الطوائف الصوفية ، وهو الالتجاء إلى خرق العوائد وإلى التجرد المطلق وهذا جعل بعض مترجميه بعد أن وصفوا طريقته بأنها مبنية على إتباع السنة ومجانبة البدع كلها فى جميع الحالات يضيفون مباشرة " كسر النفس واسقاط التدبير والاختيار " ـ ورأى الباحث أن هذا الوصف الأخير ليس من السنة فى شىء ، مما جعل الشيخ العربى الدرقاوى يقرر الرجوع نهائيا إلى تعاليم الشاذلية الأولى .ومن أبرز مميزات التصوف الدرقاوى أنه كان تصوفا عمليا اجتماعيا فاستطاع الشيخ الدرقاوى أن ينزل التصوف من الكهوف والزوايا إلى الحياة العملية واعترف أن التصوف لا ينتشر إلاّ " ب معايشة العادة " لا بخرقها وهذا ما أوصى به تلميذه محمد الحراق حين التقى به فى تطوان . وهذه هى طريقة الشكر التى نالت الدرقاوية بفضلها انتشاراً واسعاً فى الشمال ، فالدرقاوية ليست إلا تجديداً لأصول الشاذلية الأولى (٢) .

فالطريقة الدرقاوية شهدت نمطين ، نمط متمثل فى التجرد وخرق العادة وهذا غلب على أكبر تلاميذه محمد البوزيدى المتوفى ١٢٢٩ هـ ١٧٩٤ م ، وكذلك على مريده الشيخ أحمد بن عجيبة الذى أفرد له الباحث الباب الثانى تناول فيه مراحل حياته الفكرية والأخلاقية والبيئة الإجتماعية والثقافية والسياسية لعصره بتطوان . والنمط الثانى

---

(١) ـ ص ٣٩

(٢) ـ ص ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٦

متمثل فى معايشة العادة وهذا مثله محمد الحراق الذى أفرد له الباب الثالث فتحدث عن حياته ومواقفه الإجتماعية والسياسية موضحا الاختلاف بين نمطى التجرد وخرق العادة من ناحية ومعايشتها من ناحية أخرى ، ثم تحدث عن الدرقاوية بعد وفاة الحراق الذى نفذ مبادىء شيخه العربى الدرقاوى ونجاحه فى ذلك بشكل واضح ، غير أنه كما يذكر الباحث ـ لم يوجد خليفة له فى مستواه لتولى الطريقة الدرقاوية بعده . وقد اختارت الزاوية الدرقاوية نظام الوراثة ـ الأبدية ـ فى مسألة رئاسة الطريقة ، لذلك تولى الشيخ الحسن بن محمد الحراق مهام الطريقة وهو فى الحقيقة لم تكن له الشخصية القوية المؤثرة كوالده ولم يخلف أثراً فكريا ، لذلك لم تصل لنا من أخباره ما يدل على أنه باشر رئاسة الطريقة على الدرب الذى سار عليه والده ، ومن ثم لم يكن مربياً ، بل ذكرت بعض المراجع أنه أساء للطريقة بكثرة زواجه وكثرة إنفاقه وإلتفاف الطامعين حوله (١) .

وبذلك أصبحت الدرقاوية بتطوان بعد وفاة أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق لا تتنافس إلا فى الميدان الفنى ـ الذى عرفت به الدرقاوية فى تطوان دون باقى المدن الأخرى ـ وكأنها فرقة موسيقية ، أما الخلق الفكرى الذى وجدناه عند ابن عجيبة وعند محمد الحراق من بعده فقد أفل وغرب . وقد اعتبر الباحث أن هذين الشيخين هما آخر من مثل الفكر الصوفى الدرقاوى فى تطوان وربما فى المغرب ككل . لذلك أصبحت الدرقاوية ذات أهمية بالإطار الظاهرى وتركت الجوهر مما أدى إلى تقلص أتباع الطريقة الحراقية وضعف نفوذها (٢) .

وفى الباب الرابع والأخير تحدث عن تطور الدرقاوية ومشكلة غروب الفكر الصوفى من خلال التحدث عن نظرة الناس للزاوية وخوفهم على أبنائهم من الالتحاق بها ، مما يدل على العقم العلمى الذى أصبحت تشكو منه الزاوية وكذلك الانفصال الكامل بين طلب العلم وبين الذهاب إلى الزاوية ، وهذا حكم على المستوى الفكرى لشيخها بعد أن كان شيوخها القدامى يمثلون رمزا لنشاط الحياة الفكرية والعلمية والدينية بتطوان ، وأصبحت الفكرة السائدة لدى الآباء أن يمنعوا أبناءهم من ارتياد الزاوية ويقاومونهم بكل أنواع المقاومة لأنها تصرفهم عن العلم والدراسة (٣) .

وذلك بالإضافة إلى موقف بعض الطرق والزوايا المؤيد والمتعاون مع الاستعمار * مما ولد شعور المغاربة القوى نحو عدم حاجتهم "للطرقية" ** ، معتمدين على أنه لو كانت الطرق صالحة لوجد المغاربة فيها حلاً لأزمتهم ومخرجا لهم من مصيبتهم التى أتتهم بغتة وهم لا يشعرون ، فاليوم كما يرى المغاربة لا حاجة للشباب بالزاوية ولا تنفع حياة التنسك

(١) ـ ص ٥٥ ، ٢٨٩

(٢) ـ ص ٢٩٢

(٣) ـ ص ٢٩٩

* التيجانية والوزانية على سبيل المثال .

** اصطلاح المغاربة المقابل لاصطلاح المصريين " أهل الطرق الصوفية " .

والتهجد والطهارة والعدو الدخيل قابع فى عقر الدار ، فالوقت وقت عمل وعلم وليس وقت نسك وعزلة ، وهذا ما يردده الغالبية وسرعان ما رحل جماعة من شباب تطوان إلى فاس طلباً للعلم ، وتلقى مبادىء الفكر الفلسفى الذى بدأت ريحه تهب قوية على المغرب . ورأى الباحث أنه فى مستهل القرن العشرين بدأ الشك فى الدور التربوى والعلمى للزاوية كما حان وقت غروبها بفضل يقظة المغرب الحديث التى بدأت منذ وفاة الحراق (١) .

كما أشار الباحث إلى العقلية التى أصبحت سائدة بين شباب مختلف المستويات وبالأحرى بين الشيوخ والعجائز وخصوصا منهم هؤلاء المنتسبين للطرقية كالتهامى الوزانى الدرقاوى وشعيب العيساوى ، ورأى الباحث أن أصدق تعبير عن هذه العقلية يتمثل فى العقلية الخرافية ، ونتيجة هذا التعفن الفكرى فى ذلك الوقت أن دخل الاستعمار الأسبانى بسهولة إلى المدن ـ بل كما يقول التهامى الوزانى وهو شاهد عيان ـ بكل ترحيب وتبجيل وقوبل باللبن والتمر ورايات الطوائف الصوفية ، وبذلك تحولت تلك الطرق إلى مراكز الترحيب بالعدو والاستسلام أو على الأقل مراكز للخمول واللامبالاة وكان ذلك إعلاناً عن بداية " غروبها " وأفول نجمها لأن ما ينفع الناس يمكث فى الأرض وما يضرهم لابد أن تجرفه المياه (٢) .

ورأى الباحث أن هذه الظروف كلها جعلت بعض الشباب يستيقظ من غفوته كما يستيقظ بعض الأعيان من ذوى الرأى فيفقد الجميع ثقته فى الدور التربوى للزاوية الدرقاوية وغيرها من الزوايا والطرق التى شهدت آخر أيامها ، وبذلك دخل الفكر الصوفى أو على الأقل الطريقة المنظمة ـ التى لعبت قديما دوراً مجتمعيا بارزا ـ فى عهد جديد شهدت فيه آخر مرحلة من غروبها ، وقصد الباحث هنا بكلمة الغروب غروب الطرقية كتنظيم مؤثر فى الحياة الاجتماعية والسياسية بالمغرب (٣) .

وربط الباحث بين غروب الطرقية وخروج الإستعمار ، فإذا اختار رؤساء الطرق محالفة الاستعمار كان من اللازم أن تذهب الطرق بذهاب الاستعمار ، وأن تشهد غروبها بعد بزوغ عهد الاستقلال .

وذكر الباحث فى الخاتمة أنه يعتقد أن دراسته للطريقة الدرقاوية فى أقصى الشمال المغربى وحتى لو عمم دراسته لهذه الطريقة فى كافة أنحاء المغرب فإن تلك الدراسة لا تعطينا الصورة الحقيقية لمغرب القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلادى . وأضاف الباحث أنه اتفق مع " ايكلمان D.F.Eiekelman " فى أن النموذج الطرقى أو الدينى الذى اختاره بين عشرات بل مئات النماذج المجتمعية لا يدعى أنه هو المعبر دون غيره عن مغرب هذا العهد ، وإن كان من المؤكد أنه يعبر عن جانب من جوانب الحياة المغربية فى تلك الفترة وفى تلك المنطقة بالذات (٤) .

---

(١) ـ ص ٣٠٠ .
(٢) ـ ص ٣٠٦
(٣) ـ ص ٣٠٩ ، ٣١٧
(٤) ـ ص ٣١٨ .

مناقشة وتحليل :

تعد الدراسة من أهم الأبحاث التى تناولت التصوف فى المجتمع المغربى فى الوقت الحالى ، وما من شك فى أنها ألقت الضوء على كثير من الوقائع والأحداث التاريخية وثيقة الصلة بالموضوع .

يغلب على هذه الدراسة المنهج الفلسفى التاريخى فى محاولة تصور الأحداث التاريخية وأثرها فى تكوين الفكر وقيام الفلسفات التى وإن كانت مستندة إلى أحداث الواقع إلا أنها ذات صبغة نظرية قد تجابه الصعاب حين وضعها محل التنفيذ . ولا نستطيع أن نلوم الباحث إذ لا جدال أن ذلك راجع إلى مجال تخصصه . إلاّ أنه من الواضح افتقاده التحليل المنهجى للأحداث وما وراءها ، وما تتضمنه من معانٍ وفلسفات باطنة ، وتجارب سلوكية ، فمنهجه فى التصوير الوصفى للأحداث وتكوين الاتجاه العام غير كافٍ لتحليل مثل هذه الظواهر التى هى بطبعها حقائق سلوكية تحتاج إلى تفهم وتأصيل .

ومن وجهة نظرنا نعتبر الدراسة الميدانية القائمة على المعايشة أقوى أثرا ، وأوضح مفاهيما من مجرد الاستعراض لتسلسل وقائع تاريخية . فإن تفهم ما يعيش فى أذهان وسلوك مشايخ الصوفية فى محاولة للتعرف على الأسباب التى كانت وراء غروب الطرقية فى المغرب وتفاعلهم مع آثار هذا الغروب ، قد يفصح فى وضوح وجلاء عن العوامل التى لعبت الدور الأساسى ، والتى أبرزت التناقضات بين الشخصية المغربية وبين قواعد التصوف السلوكية وإن كان مما لا ينكر أن الظروف السياسية التاريخية كان لها أثر فعال فى تدهور الطرق الصوفية فى المغرب ، إلا أن هذه الظروف ذاتها قد تعكس طبيعة التكوين الاجتماعى والسياسى فى المغرب ، وتكون إطارا يستوجب التحليل لإدراك العوامل والقوى التى منعت انتشار التصوف أو كونت معه تعارضا أدى فى النهاية إلى غروبه . والحقيقة أن الباحث قد اعتمد على بيانات صادقة فى التعبير عن حال وفكر الأشخاص وهى الرسائل بين المشايخ وإخوانهم وتلاميذهم ، غير أنها دون شك لا تعبر عن كافة الجوانب المتفاعلة فى الموضوع ، لأن المعتاد أن الرسالة تعالج أمرا طارئا بذاته ولا تعرض صورة كاملة .

كما أن الباحث لم يتعرض إلى أمر بالغ الأهمية ، لعله يكون بذاته قادرا على تفسير هذا الغروب للطرق الصوفية فى المغرب ، ألا وهو مسببات انبعاث هذه الطرق وموقعها فى المجتمع من حيث علاج أمراضه أوآفاته أو عيوبه أو التعامل معها أو تطويره . إذ أن العوامل التى تدفع إنبعاث الفكر والنظرية ، وتبين العلاقة بين هذا الفكر وهذه النظرية وبين المجتمع بتنظيمه وأهدافه وطبيعته تكون بلا شك واضحة فى تحديد أسباب التدهور والانهيار ، سواء كان ذلك بغياب هذه الدوافع أو بتغير المجتمع أو بتغير الظروف الاجتماعية . ومن ثم نأخذ على الباحث عدم تحليل أسباب الظهور لهذا المنهج الفكرى الاجتماعى ، وعدم ربط تطور حال الطرق الصوفية بأهدافها الأساسية بالمجتمع الذى تعمل فيه وبالذات بأفراد هذا المجتمع من حيث تكوينهم الفكرى والسلوكى .

ذكر الباحث أن سبب اختياره هذه المنطقة ترجع إلى سببين :

أولا ـ أن هذه المنطقة شهدت أهم نتاج فكرى صوفى منظم فى مغرب القرن الثالث عشر الهجرى .

ثانيا ـ أنها تعتبر أحسن أنموذج لتصوير غروب الفكر الصوفى عامة فى مغرب القرن العشرين .

غير أن الباحث عاد فى نهاية البحث وحاول أن يظهر أن هذه الدراسة لا تعطى صورة حقيقية عن المغرب كله . وإن كنا نتفق مع الباحث بالنسبة للسبب الأول ، فإننا نرى فيما يتعلق بالسبب الثانى أن المنطقة قد تمثل أنموذج لتصوير غروب الفكر الصوفى عامة فى مغرب القرن العشرين وفى دراستنا الميدانية التى قمنا بها فى نهاية القرن العشرين الكثير مما يشير إلى صحة ذلك كما سنوضح فيما بعد .

وذكر الباحث أن طريقة العربى الدرقاوى اقترنت بمبدأين وهما كسر النفس وإسقاط التدبير والاختيار ، وقال عنهما الباحث أنهما ليسا من السنة فى شىء ، ولذلك رجع الدرقاوى عن هذين المبدأين ونادى بتعاليم الشاذلية الأولى (١) .

والغالب أن هذين المبدأين من أساسيات التصوف وهما كذلك من الشاذلية الأولى بل هما أولا من السنة النبوية .

فالظاهر من آيات القرآن الكريم الأمر بنهى النفس عن اتباع هواها ومرادها قال تعالى : " **وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى** " (٢) و قال تعالى" **ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها** " (٣) . وهذه الآيات تحض على وجوب حكم النفس عن مرادها ونوازعها وإخضاعها للأوامر الدينية .

وتأكد هذا المعنى فى بعض الأحاديث المعروفة مثل " **قدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر مجاهدة العبد هواه** " (٤) ، " **المجاهد من جاهد نفسه فى الله** " (٥)، " **أفضل الجهاد أن يجاهد الرجل نفسه وهواه** " (٦) ، " **أعدى الأعداء نفسك التى بين جنبيك** " (٧) .

---

(١) ـ ص . ٤ .

(٢)ـ سورة النازعات آية . ٤ .

(٣)ـ سورة الشمس آية ٨ .

(٤)ـ جلال الدين عبد الرحمن ابن أبى بكر السيوطى : الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير ، المجلد الأول الجزء الثانى الطبعة الرابعة دار الكتب العلمية ١٩٥٤ ، ص ٨٦
أخرجه الخطيب فى التاريخ عن جابر رضى الله عنهما .

(٥)ـ نفس المرجع السابق ، ص ١٨٥. أخرجه الترمذى وابن فى صحيحه عن فضالة بن عبيد .

(٦)ـ نفس المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ٤٩ ، أخرجه ابن النجار عن أبى ذر .

(٧)ـ علاء الدين على المتقى ابن حسام الدين الهندى : كنز العمال ، المجلد الرابع مؤسسة الرسالة بيروت ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م ، أخرجه العسكرى عن سعيد ابن أبى هلال والديلمى عن أبى مالك الأشعرى ، ص ٤٣١ .

والمعلوم أن إتخاذ الوسائل والسبل التى تؤدى إلى تنفيذ الأوامر الإلهية والنبوية أمر مرغوب فيه والكل مأمور به . لذلك من المتفق عليه عند أهل العلم أن على المرء أن يجاهد نفسه بما يرى من الوسائل التى تحد من نزعاتها وتُخرجها عن هواها طالما أن الوسائل ذاتها لا تتعارض مع الأصول الدينية . ولا جدال أن الأفعال التى تظهر التواضع والفقر وما إلى ذلك من الأمور الواردة فى الأحاديث النبوية هى أفعال يجب على المرء اتباعها . ولعل مما يؤكد ذلك ما أخرجه ابن كثير عن أنس أن سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه حمل قربة على عاتقه فقيل له فى ذلك فقال : إن نفسى أعجبتنى فأردت أن أذلها (١) .

واصطلاح كسر النفس مستعمل عند غير المدققين من أهل العلم ، فالمألوف عند أهل العلم اصطلاح رياضة النفس كما عند " الغزالى " وتعبيد النفس كما عند " ابن تيمية " وسياسة النفس وتأديبها كما عند " الترمذى وابن القيم " ، وعلى هذا جرى العرف .

والمقصود هنا إخراج النفس عن صفاتها الأمارة وإكسابها الأخلاق المحمودة الواردة بالكتاب والسنة من التوكل والتسليم والتواضع والرحمة والحب والصدق والإخاء والتقوى وإستبعاد الكبر والعجب وحب العلو والأنانية والبخل والكذب والنفاق والغش وغيرها من الصفات غيرالمحمودة .

وفيما يتعلق بإسقاط التدبير فهو فى حقيقته لب التوكل والتوكل مأمور به حتما فى قوله تعالى " وعلى الله فليتوكل المؤمنون " (٢) فى قوله تعالى " **إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين** " (٣) . فجعل شرطية التوكل لمن اتصف بالإيمان وكان من أهل الإسلام ونلمس ذلك فى آيات كثيرة مثل " **ومن يتوكل على الله فهو حسبه** " (٤) ومثل " **وتوكل على الحى الذى لا يموت وسبح بحمده** " (٥) ـ وغير ذلك من الآيات الكثيرة .

وإسقاط التدبير الذى يتحدث عنه أهل الصوفية عموما وخاصة الشاذلية الأولى من المبادىء الأساسية فى الطريق . وسنبين فيما بعد أن الشاذلية الأولى من مناهجها إسقاط التدبير ، وأن الباحث أخطأ حين قال أن العربى الدرقاوى قد رجع عن موقفه هذا إلى الشاذلية الأولى ، فترك كسر النفس وإسقاط التدبير . ويؤكد ذلك أن

---

(١)ـ الحافظ ابن كثير : البداية والنهاية ، المجلد الرابع ، الجزء السابع ، دار الفكر بيروت ،١٣٩٨، ١٩٧٨ م ، ص ١٣٥.
(٢)ـ سورة آل عمران آية ١٦٠.
(٣)ـ سورة يونس آية ٨٤ .
(٤)ـ سورة الطلاق آية ٣ .
(٥)ـ سورة الفرقان آية ٥٨ .

لسان الشاذلية الأولى الأول وهو ابن عطاء الله السكندرى الذى نقل علوم أبى العباس وأبى الحسن أوضح فى جلاء أن لب الطريق يعتمد على إسقاط التدبير سواء فى كتابه " التنوير فى إسقاط التدبير " أو كتاب " الحكم " ، ولا خلاف فى ذلك بين كل أهل التخصص فى هذا الموضوع .

ولا يمكن إنكار أن التسليم لمراد الله وإسقاط التدبير فيما ليس فى نطاق القدرة العقلية للفرد ، أو فيما هو غيب لا يصل إليه علمه ، واضح فى القرآن الكريم ممدوح فيه ، فقول الله تعالى لأم سيدنا موسى عليه السلام " **فإذا خفت عليه فألقيه فى اليم ولا تخافى ولا تحزنى** " (١) لا يفهم منه إلا إنتفاء التدبير ، وليست أم موسى من الأنبياء فالأنبياء لا يكونون إلا رجالا . وفى تأكيد القرآن والسنة لسبق تحديد الأقدار والأرزاق ، وتكفل الله بذلك ما يدل بوضوح على أن نوعا ما من إسقاط التدبير موجود بالفعل فى صلب الدين ، مثل قوله تعالى " **نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا** " (٢) . و " **الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له** " (٣) " **وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها** " (٤) و الحديث " **أبى الله أن يكون رزق المؤمن إلا من حيث لا يعلم** " (٥) .

وليس أدل على أن الشاذلية وأبا الحسن الشاذلى بالذات فى موقف إسقاط التدبير وذلك استنادا إلى قوله (إن كان ولا بد من التدبير فدبروا ألا تدبروا) وقوله أيضا " لا تختر من أمرك شيئا واختر ألا تختار ، وفر من ذلك المختار ومن فرارك ومن كل شىء إلى الله تعالى " (٦) .

وقال الله تعالى " **وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون** " (٧) ـ وهذه الآية تعتبر أساسا عند غالبية الفقهاء فى عدم صحة الاختيار مع الله تعالى ، وأن الأساس فى الإسلام التسليم لمراد الله سبحانه وتعالى ، ولمراد رسوله صلى الله عليه وسلم .وهذه القاعدة الأخيرة مؤسسة على قوله تعالى " **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما** " (٨) .

---

(١)ـ سورة القصص آية ٧ .

(٢)ـ سورة الزخرف آية ٣٢ .

(٣)ـ سورة العنكبوت آية ٦٢.

(٤)ـ سورة هود آية ٦.

(٥)ـ علاء الدين على المتقى ابن حسام الدين الهندى : كنز العمال ، الجزء الأول ص ١٤٤. أخرجه البيهقى عن الإمام على عن ابن حبان عن أبى هريرة .

(٦)ـ ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ، تحقيق موسى محمد على ، وعبد العال العرابى ، دار التراث العربى ، ١٩٧٣ ، ص ٢٥.

(٧)ـ سورة القصص آية ٦٨.

(٨)ـ سورة النساء آية ٦٥.

تحدث الباحث عن التجرد المطلق وخرق العوائد كعاملين معوقين للطريق يجب التخلص منهما ـ وهما من الأمور الضرورية للطريق إذ لابد للمريد أو السالك أن يمر بهما فى إحدى مراحل الطريق على الأقل .

والتجرد من المبادىء الأساسية فى صلب الإسلام ، إذ كل عمل مقصود منه كون الإنسان مع الله لا يشغله شيء فهو تجرد ، ولكنه وقتى محدود . وقد نادى أبو الحسن الشاذلى بإلغاء التجرد كشرط للطريق وفتح أبواب الكسب والعمل والمشاركة الإيجابية للسالكين .

والخلاف فى الحقيقة إنما يدور حول إستمرارية التجرد أم اقتصاره على أوقات محددة . ورأى أبى الحسن الشاذلى فى هذا الأمر أنه لابد من فترة تجرد مهما قلت أو كثرت بدليل قوله " لا ينفع القلب مثل عزلة (أو خلوة) يدخل فيها ميدان فكره " ، ومن ثم يتضح أن التجرد ولو لفترة زمنية محددة من أسس منهج أبى الحسن الشاذلى . ومن آيات القرآن الحكيم ما يؤكد ذلك ، مثل قوله " **واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا** " (١) . وإذا كان التجرد جائزا لبعض الناس (أهل الصُفّة) فإن ما جاز لبعض الناس على الدوام كان لعموم المسلمين لفترات محدودة . ويقيس كثير من علماء المسلمين فترات التجرد على سنن الأنبياء من كون رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتحنث الليالى ذوات العدد فى غار حراء حتى نزل عليه الوحى فى هذا الحال . كما أن سيدنا موسى عليه السلام أمره ربه بالاختلاء لمقابلته حتى أتم أربعين يوما فأتم سيدنا موسى ميقات ربه ، فجعلوا التجرد الجزئى أو ما يسمى بالخلوة الأربعينية هو الحد الأعلى المألوف ، والقياس على سنن الأنبياء مفهوم شرعى ثابت وكذلك جعل الله تعالى من سنن النبى صلى الله عليه وسلم للمسلمين إعتكاف الليالى العشر الأخيرة من رمضان تدريبا على التجرد والخلوة لله تعالى .

أما خرق العوائد بمعناه الحقيقى عند الصوفية فهو خرق عادات أهل الدنيا بالغفلة عن الله تعالى على الدوام . وضربوا لذلك أمثلة منها : خرق عادة النوم بقيام الليل ـ وخرق عادة حب الطعام والشهوات بالصيام ـ وما إلى ذلك ... أى هى فى مجملها مفهوم المخالفة لما عليه حال العامة بحيث تنتظم أحوال الخاصة المتبعين للإرشاد النبوى والقرآنى فى أسمى درجاته .

---

(١)ـ سورة الكهف آية ٢٨.

وإذا كان هذا السلوك يكسب قوة إرادة لاشك فيها ، إذ هو تدريب عملى على الإرادة الملزمة بالاتباع ، والمناقضة للرغبات ، فقد ظهرت هذه الإرادة العالية عند أهل خرق العادة فى صورة كرامات واختلط هذا المفهوم الأخير فى أذهان الناس حتى أصبحت كلمة خرق العوائد تشير إلى الكرامات أو القوى والثمار الناتجة عن تولد الإرادة فى المقامات العليا لأهل الطرق . ولعلّ الباحث نظر إليها من هذا المدخل ولم يتنبه إلى حقيقة المعنى المتعارف عليه لدى الصوفية ، لأنه لو تنبه لهذا المعنى ما تحدث عن خرق العادة كعامل معوق للطريق لابد التخلص منه والمناداة بمعايشة العادة .

ويتبين من هذا المفهوم أن خرق العوائد لا تعدو أن تكون مجاهدة النفس فى الله تعالى إتباعا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم " **المجاهد من جاهد نفسه فى الله** " (١) ، ويتضح من ذلك الصلة الوثيقة بين خرق العوائد كمنهج تعبدى وبين رياضة النفس وتعبيدها لله تعالى .

أما المفهوم الدارج المتعلق بنتائج خرق العوائد من كرامات فهو ليس مستنكرا فى العرف الإسلامى ولكنه تغيير لحقيقة خرق العوائد كمنهج إلى ثمرتها كنتيجة . وفى السنة الثابتة الصحيحة ما يؤكد هذا ففى الحديث الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل حارثة ... كيف أصبحت يا حارثة ، فقال أصبحت بحمد الله مؤمنا حقا ، فقال صلى الله عليه وسلم لكل أمر حقيقة فما حقيقة إيمانك قال حارثة أظمأت نهارى وأسهرت ليلى ونظرت إلى الدنيا فاستوى عندى حجرها ومدرها (الأحجار الكريمة) وكأنى أرى أهل الجنة يتزاورون فيها ، وأرى أهل النار يتعادون فيها ، وأكاد أرى عرش ربى بارزا ، فضربه رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده فى صدره وقال " **حارثة عرفت فالزم** " (٢) .

وقد استند إلى هذا الحديث من حيث المنهج فى خرق العوائد ومن حيث ثمارها من اليقين والمشاهدة (أكاد أرى عرش ربى بارزا) وإلى تسمية العارف بالله من قول الرسول صلى الله عليه وسلم عرفت فالزم .

ذكر الباحث أن التصوف لا ينتشر إلاّ بمعايشة العادة ويدهشنا أن يشغل الباحث التصوف بقضية الانتشار فى حين أن التصوف قائم على خرق العادة وهو الأمر الذى يحد من الانتشار بلا شك . والمعروف أن التصوف يمثل " الإحسان " المشار إليه فى الحديث النبوى ، حيث هو مرتبة تعلو على الإسلام والإيمان ، ومن ثم يتوجب النظر إليه بالمنطق الرأسى ، وليس الأفقى من حيث الانتشار . هذا وإن كان دور التصوف فى نشر الإسلام خاصة فى إفريقيا معلوم ومؤكد فإنه ليس هدف التصوف فى ذاته ، وإنما هو من قبيل الوظيفة الباطنة غير المقصودة ، فى حين أن تغير الفرد وإنمائه روحاً وفكراً هو الوظيفة الظاهرة المقصودة .

---

(١)ـ جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى : الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير ، المجلد الأول ، الجزء الثانى ص ١٨٥ أخرجه الترمذى وابن حبان .

(٢)ـ أحمد ابن حنبل : المسند ، المجلد الخامس ، هامش بقلم المتقى الهندى : كنز العمال ، المكتب الاسلامى ، ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥ ، ص ١٦٠ .

وذكر الباحث أن الوقت وقت عمل وعلم وليس وقت نسك وعزلة ومن ثم فليس الوقت للتصوف . وهذه العبارة كثيرة التداول الآن على ألسنة الكثيرين من أفراد المجتمع ، ونحن لا نتفق مع رأى الباحث بالفصل بين العلم والعمل والنسك لتناقضه مع الأسس الإسلامية التى تنادى بأن مجموع سلوك الفرد إذا كان لوجه الله تعالى عملا أو علما أو نسكا أو غير ذلك ، إنما هو فى نطاق العبادة المقصودة شرعاً . وهو مبدأ معلوم ومتفق عليه بين المسلمين كافة ، وهو أيضا فى الوقت نفسه ما حاول الشاذلى أن يبرزه حين قال " ليس هذا الطريق بالرهبانية ولا بأكل الشعير والنخالة ... الخ " وحين قال " لا تسرف بترك الدنيا فتغشاك ظلمتها وتنحل أعضاؤك لها لترجع إلى معانقتها بعد الخروج منها ... " ومن كلام خليفته المرسى أبو العباس الواضح الدلالة قوله لأتباعه حاثا على الأخذ بالأسباب " خيركم من جعل مكوكه سبحته أو تحريك يديه على آلة الخياطة أو الضفر (ضفر الخوص لعمل المقاطف) ... الخ " (١) ومعلوم عن الشاذلى أنه كان إذا جاءه الرجل ليلازمه الطريق سأله عن علمه .. فإن لم يكن صاحب علم قال لأصحابه : خذوه فعلموه ثم آتونى به .

وكذلك لا يبدو لنا الفصل بين العبادة والعلم والعمل منطقياً إذا كان المجتمع المغربى متأثراً بالمبادىء الشاذلية التى نادت بالجمع بينها بل وحققت انتشارها على هذا المبدأ الأساسى حتى الآن . بل والملاحظ أيضا أن الجمع بين مفهوم التصوف وبعض المفاهيم الأخرى كالزهد والتجرد أو العزلة خلط غير مقبول إذ هو لا يفرق بين ما يعد من الوسائل والأبواب التى تنمى الحصيلة والإتجاه التصوفى فى الفرد ، وبين التصوف ذاته كمفهوم ونظام سلوكى .

وفى قول الباحث أن الطرق الموجودة الآن أصبحت تتنافس فى الغناء أو ما يسمى بالسماع * مع افتقاد جوهر التصوف ومبادئه الأساسية ، والذى أريد إضافته هنا أن المجتمع المغربى مولع بالغناء والإنشاد الدينى فى كافة المناسبات الحزينة والسعيدة بصرف النظر عن وجود طرق صوفية ...

وكذلك يتضح من تأريخ الباحث لتصوف الدرقاوى وابن عجيبة والحراق أنه على الرغم من اختلاف المناهج من حيث خرق العادة والتجريد المطلق تارة ومعايشة العادة والابتعاد عن التجريد تارة أخرى ، إلا أن التصوف أصيب بالغروب والذى أعتقده أن هذا الغروب ليس له دخل بالمنهج ، بل إن هذا يرجع إلى عدم ملاءمة البيئة للتصوف بنمطيه ولعل هذا وراء خروج الشاذلى لمصر وكذلك الحاتمى بن العربى للأندلس ** .

---

(١)ـ على سالم عمار : أبو الحسن الشاذلى ، الجزء الثانى ، الطبعة الأولى، مطبعة دار التأليف ١٩٦٢ ، ص ٣٧

* إشتهرت الزاوية الحراقية بالسماع والإنشاد مع إستخدام الآلات الموسيقية وكما أوضحت الدراسة الميدانية إستمرار هذا الشيء حتى الآن فى الزاوية الحراقية .

** انظر فى الفصل الخامس : التأثير الثقافى على التصوف فى مجتمعى الدراسة .

نظرة على الدراسات السابقة

أهتمت الدراسات السابقة بالبناء الاجتماعى للطرق الصوفية من حيث التكوين والنظم والقوانين التى تحكم هذا البناء ، ومن ثم درست الأعضاء من خلال التركيب البنائى ، ولم يكن الاهتمام بالمتصوفة أنفسهم ، من حيث ذاتية تجربتهم و خصائصهم والأدوار المنوطة بهم ونظرتهم لأنفسهم ونظرة الآخرين لهم ، ونقاط التشابه والاختلاف بينهم وبين غير المنتمين لهذه الطرق . ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث محاولاً التعرف على هؤلاء الأعضاء ـ المتصوفة ـ والدوافع والأسباب التى كانت وراء إنتمائهم لهذه الجماعات ، والتغيرات التى طرأت عليهم من الناحية الدينية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية بانخراطهم فى هذه الجماعات ومدى فاعلية هؤلاء الأعضاء داخل الجماعة وخارجها ، مع التركيز بصفة خاصة على أثر الطريقة الصوفية ببنائها وأنظمتها وقوانينها على أعضاء الجماعة من ناحية وعلى المجتمع ككل من ناحية أخرى . فمن خلال معرفة هذا الأثر يمكن التوصل إلى دور الطرق الصوفية فى المجتمع ومدى موا ءمتها لظروفه حيث أن أى تغير فى المجتمع ـ بهدف إصلاحه ـ لا يتم إلا من خلال الاهتمام بالفرد وإصلاحه .

غلب على معظم هذه الدراسات الطابع (الإثنوجرافى) أكثر من كونها دراسات تحليلية كما افتقدت المقارنة التى تعدّ مطلباً رئيسياً فى التحليل العلمى لأية ظاهرة ما ، ومن ثم كانت كل دراسة بمثابة تصوير مستقل لإحدى الطرق دون مقارنتها بطرق أخرى فى بيئات مختلفة للتعرف على أوجه التشابه والاختلاف بين الظواهر المختلفة والمؤثرات التى وراء التشابه أو الاختلاف ، ولما تنطوى عليه المقارنة من أهمية حيث تعكس مستوى العمق النظرى والتحليلى للدراسة، بالإضافة إلى أنها عملية رئيسية فى المعرفة والإدراك اتجه هذا البحث لتطبيق المنهج المقارن لمعرفة أوجه التشابه والإختلاف بين ظاهرة التصوف فى المشرق والمغرب مع التركيز على أثر التصوف على الحياة الإجتماعية للأعضاء فى كل منهما .

ركز كل من مايكل جلسنان وعبد المجيد الصغيرعلى الاهتمام بالسلوك المثالى حيث اعتمد الباحثان فى الحصول على المعلومات على الشيخ والخلفاء والنواب (وكذلك رسائل من الشيخ للمريدين) وهم قلة على قمة الهرم التركيبى دون النزول إلى المريدين ـ وهم القاعدة العريضة ـ ومعايشتهم والتغلغل بينهم بهدف التعرف على السلوك الواقعى من ناحية ومدى مطابقته للسلوك المثالى من ناحية أخرى .

لذلك أخذ هذا البحث ـ الذى نحن بصدده ـ على عاتقه التركيز بصفة خاصة على المريدين ودراستهم من خلال منهج دراسة الحالة مع الاستعانة بعدد من طرق وأساليب البحث (الانثروبولوجى) كالملاحظة بالمعايشة والمقابلة وتطبيق

دليل العمل كمحاولة للتعرف على أكبر قدر ممكن من المعلومات عن هؤلاء الأعضاء من مختلف الجوانب الدينية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية .

واعتمد عبد المجيد الصغير فى دراسته للدرقاوية فى المجتمع المغربى على الرسائل التى تتداول بين المشايخ والمريدين لذلك كانت دراسته مجرد تحليل للمحتوى دون معايشة هؤلاء المشايخ أو المريدين لإعطاء صورة عن التصوف وقت هذه الدراسة إلا أن هذا لا ينفى أهمية الدراسة فى إعطاء صورة عن التصوف وطبيعته زمن الدرقاوية وابن عجيبة والحراق فى مجتمع تطوان بالمغرب من خلال بعض الرسائل التى اطلع عليها الباحث .

وقد عرض كل من إيڤانز بريتشارد ومايكل جلسنان لبعض مفاهيم التصوف والحياة الدينية بصورة غامضة ، نظراً لبعدهما عن هذا المجال الدينى ـ كغالبية المستشرقين ـ جاءت آراؤهما تعبيراً عن نظرتهما الخاصة التى بعدت عن التصوف وحقيقته .

لذلك أخذت الباحثة على عاتقها التحدث عن التصوف وعرض بعض مفاهيمه وخصائصه وأحواله الروحية والشعائر والاحتفالات التى يشارك فيها المتصوفة . للرجوع إليها عند تحليل آراء أفراد الطريقة فى المجتمع المصرى وآراء المتصوفة والمحبين الذين تناولهم البحث فى المجتمع المغربى فى ضوء المادة النظرية التى تم عرضها فى الفصل الثانى كمحاولة لتحديد السلوك المثالى والسلوك الواقعى .

وتكمن الاستفادة الحقيقية من الدراسات السابقة فيما أظهرته من اختلاف دور الطرق الصوفية باختلاف ظروف المجتمع وحاجته لهذه الطرق واتضح ذلك فى كل من ليبيا ودور السنوسية فيها ومصر ودور الشاذلية والمغرب ودور الدرقاوية . وكانت هذه الملاحظة فى حاجة لدراسة للتعرف على اختلاف التصوف كممارسة ومنهج باختلاف البيئة . ومن ثم ترتب على ذلك طرح هذه الملاحظة كتساؤل من تساؤلات البحث الذى قام من أجل الإجابة عليها .

كانت دراسة كل من فاروق مصطفى وجلسنان بمثابة سد ثغرات البحث الميدانى الذى قمنا به من حيث افتقاد الطريقة قيد الدراسة للشكل البنائى . لذلك كان لدراستهما دوراً كبيراً فى إثراء المقارنة فى بحثنا بما هو موجود الآن وماكانت عليه الطرق من قبل . فأخذت الدراسة شكل المقارنة بنوعيها زمانياً ومكانياً (أى مقارنة الشاذلية فى السبعينات وفى الثمانينات من ناحية ومقارنة الطرق فى مصر والمغرب من ناحية أخرى) . وكانت هاتان الدراستان على قدر كبير من الأهمية فى إرشاد وتوجيه بحثنا هذا ، وبالذات فى تصميم دليل العمل ـ لكل من الشيخ والمريد ـ الذى اعتمدنا عليه اعتماداً أساسياً فى دراستنا الميدانية .

الفصل الثانى

الدين من المنظور الأنثروبولوجى

- الدين و التجربة الدينية
- الرمزية فى التجربة الدينية
- الشعائر و الطقوس
- وظائف الدين
- الدين والسحر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثانى
الدين من المنظور الأنثروبولوجى

- ١ -

على الرغم من اختلاف مسميات الأديان من إسلام ومسيحية ويهودية ومجوسية وبوذية ، وأخرى بدائية محلية، إلا أنها جميعا تتفق فى اتصافها بكلمة " دين " . ويؤكد ذلك الآية الكريمة " **لكم دينكم ولى دين** " (١) فمنطقى إذن افتراض وجود وحدة معنوية يعبر عنها هذا اللفظ المشترك . ومن حيث التوصيف المجمل وبالذات للأديان السماوية يعتبر الدين وضع الهى يرشد إلى الحق فى الاعتقادات و إلى الخير فى السلوك و المعاملات . فكلمة دين تشير إذن إلى العلاقة بين طرفين أحدهما يعظّم الآخر ، ويربط الطرفين الدستور المنظم لهذه العلاقة (٢) .

والدين ، بهذا المنطق ، نظام للحياة ، بل يعتبر من أهم الأنساق الاجتماعية المؤثرة فى كافة الأنساق الأخرى . هذا بالإضافة إلى أنه عنصر فعال وأساسى فى تكامل الثقافة وتجانسها (٣) ، وخاصة بالنظر إلى أن وظيفته تنحصر أساسا فى صياغة قوانين ومعايير السلوك الاجتماعى من حيث تحديد واجبات الإنسان نحو الله ونحو نفسه ونحو أفراد مجتمعه (٤) * . وقد تفسر هذه الحقيقة اهتمام علماء الأنثروبولوجيا بالدين وتكريسهم قدراً كبيراً من جهودهم لدراسته ، إذ هو يعطى صورة واضحة عن تفاعل الإنسان فى العالمين المرئى ـ المجتمع ـ وغير المرئى ـ عالم ما فوق الطبيعة .

فالدين ، كنسق أيديولوجى ، يعبر عن منهجية مميزة للأسلوب الخاص لفكر الفرد أو الجماعة . كما أن الشعائر الأيديولوجية ، تمثل نزعة المحافظة على القديم ومقاومة التغيير ، وهى بلا شك تعمل على إستمراريتها ، وكذلك ضبط السلوك والقيم والأخلاق الخاصة بالجماعة من أجل المصلحة العامة (٥) . والذى لا شك فيـه أن الديـن مقوم

---

(١) ـ سورة الكافرون آية ٦

(٢)ـ محمد عبد الله دراز : الدين ، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، المرجع السابق ، ص ٢٤ ، ٢٦.

(٣)ـ فاروق إسماعيل : دراسة أنثروبولوجية فى منطقة باو ، دار النشر الجامعى ، ١٩٨٠. ، ص ١٤٩ .

(٤)ـ سلوى على سليم : الإسلام والضبط الإجتماعى ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص ١٦٤.

* وهذه هى الفكرة الرئيسية التى دار حولها تعريف ميشيل مايير ، ولاباشاتل ، وماكيفر ، وبيدج حين قال الأول أن الدين هو جملة العقائد والوصايا التى يجب أن توجهنا فى سلوكنا مع الله ومع الناس ومع أنفسنا .

وقال الثانى أن الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق : واجبات الإنسان نحو الله ، وواجباته نحو الجماعة وواجباته نحو نفسه . انظر محمد عبد الله دراز ، المرجع السابق ص ٢٧ ، ٢٨ .

وقال الثالث والرابع أن الدين هو ما فوق الاجتماعى وينظم علاقة الإنسان به ، وكذلك بأخيه الإنسان . وأضافا أن غرض القواعد الدينية ما يشاء الله للإنسان وليس ما يشاء الإنسان لنفسه . انظر ماكيفر وبيدج ، المجتمع ، الجزء الأول ، المرجع السابق ، ص ٣٣٤ .

(5)- Wallace Anthony , F . C . Op.Cit, p.126

رئيسى من مقومات كافة الثقافات على اختلافها . وإذا كان هناك من يضيق نطاق النسق الدينى فيقصره على المغيبات مثل بارسونز الذى عرفه بأنه نسق من المعتقدات والممارسات المتصلة بالأشياء المقدسة (١) وقول أحمد زكى بدوى الذى اعتبره نظاما يتعلق فى الغالب بعالم ما فوق الطبيعة (٢) ، إلا أن تاريخ الأديان السماوية بالذات يفصح عن أن الدين قد لعب دوراً رئيسياً فى تاريخ الأمم الإسلامية والمسيحية واليهودية .

وعموما ، تحتل فكرة ارتباط الدين بالاعتقاد فى الموجودات فوق الإنسانية (٣) ، أو مفهوم ما هو فوق الطبيعة كما يطلق عليها البعض (٤) ، المركز الجوهرى فى تعريفات الدين باختلاف أنماطه ، كما هو واضح مما سبق ومن التعريفات السائدة . ولكنه أيضاً ومع ذلك نسق منعكس فى غيره من الأنساق .
والغالب لدى الفكر الأنثروبولوجى المعاصر ، أنه على الرغم من قصور الوسائل التى يمكن بواسطتها تحديد المعيار الذى ينبنى عليه ماهو دين ، أو المحك لاعتباره كذلك ، إلا أن هناك شبه اتفاق عام على أن الظواهر التى تسمى " دين " لابدأن تعمل وترتبط بصورة أو بأخرى ، مع ماهو فوق الطبيعة (٥) .

- ٢ -

ولسنا هنا بصدد الوصول إلى التعريف الجامع المانع ، الذى لا تفوته خاصية أو فكرة ومن ثم تمتنع الإضافة إليه ، إذ الخلاف حول طبيعة " الدين " وتحديد عناصره شموليا ، اختلاف بعيد المدى يستبعد معه إمكانية وضع تعريف مقبول من الجميع . ومع ذلك ، فمن التعاريف الأكثر شمولية ، والتى تأصل منهجية فعّالة للدراسة ، ما أشار إليه سير جيمس فريزر من أن " الدين " يتضمن التقرب إلى القوى العليا التى تفوق الإنسان ، والتى يعتقد أنها توجّه الحياة البشرية . فمن هذا المنطلق يرتكز الدين على عنصرين أحدهما نظرى، وهو الإيمان بوجود قوى أعلى وأسمى من الإنسان ، والآخر ، عملى ، وهو محاولة استمالة هذه القوى وإرضائها . وإذا كان توافر العنصر الأول أسبق فى الوجود حيث ينبنى عليه الأساس الذى تنبعث منه الدوافع السلوكية ، إلا أن العنصر الثانى ذو أهمية بالغة . فتوافر عنصر الإيمان النظرى لا يعنى وجود " دين " بل قد يعنى مجرد وجود " لاهوت " Theology (٦) .

---

(1)- Parsons, Talcott , 1949 *The structure of social Action ,The Free press, Illinois, p . 429*

(٢)ـ أحمد زكى بدوى : معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية ، مكتبة لبنان بيروت ، ١٩٧٧ ، ص ٣٥٣ .

(3)-Milford, Spiro E: " *Religion,Problems of Definition & Explanation, In Anthropological Aproaches to The Study of Religion* , By Michael Banton,1963 Tavis tok publications, PP.85 - 108 P.95

(4)-Hiebert , Paul G .1976 : *Cultural Anthropology* , J . B . Lippincott Company ,Philadelphia, . New York , San Jore,Toronto . P. 371

(5)- Taylor , Robert B.: *Introduction to cultural Anthropology*,Allyn &Bacon, INC. Boston,P.389

(٦)ـ سير جيمس فريزر : العصر الذهبى ؛ دراسة فى السحر والدين ، ترجمة أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الجزء الأول ١٩٧١ ص ١٢٧ ، ٢١٨

ومن المأثور عن سانت جيمس Saint James في ذلك ، أن العقيدة التي لا تدور حولها أية شعائر وطقوس تموت ، وكذلك الشعائر والطقوس المجردة من كل اعتقاد ديني لا تعتبر دينا (١) . وإذا كان الدين يبعث القوى في الإنسان ، وينظم سلوكه ، فمن المنطقي أن يكون ذلك عن طريق ممارسات ـ أو " تمارين " كما أطلق عليها برجسون ـ تكرر على الدوام لتبعث فيه القوة ويستمد منها قوته وقت الحاجة . وعلى هذا فلا يكن ثمة دين من غير طقوس واحتفالات (مظاهر) تقوي باطن المتدين وظاهر سلوكه . فالذي لا شك فيه أن الطقوس والمراسم مع كونها تنبع من الاعتقاد الديني فهي أيضا مؤثرة فيه وعليه من الناحية الأخرى (٢) فالمرء لا يكون متدينا إلا إذا كان سلوكه خاضعا ـ بصورة أو بأخرى ـ للخوف من الله أو لحب الله . أما من ينبع سلوكه من حبه للناس أو خشيتهم ، فيعتبر شخصا أخلاقيا أو لا أخلاقياً تبعا لاتفاق سلوكه مع " الخير العام " أو تعارضه معه . ومن هنا كان الإيمان والممارسة أو بالتعبير اللاهوتي العقيدة والشريعة على درجة متماثلة من الأهمية بالنسبة للدين إذ لا يمكن له أن يقوم بدونهما معاً (٣) . وتكون الطقوس والشعائر إذا ، مرآة تنعكس عليها مدركات ومفاهيم الأفراد ، والجماعة أيضا ، تجاه النظام الكوني الكلي ، وهي تفصح أيضاً عن منهج وطريقة تعاملهم مع ماهو فوق الطبيعة أو خارق لها .ولاشك في أن ذلك كله ينعكس على معايير وأنماط السلوك . لذلك لا غنى للدين عن المظهر الاجتماعي ، سواء تمثل في ممارسات سنوية أو دورية ، يوثق بها الأفراد أواصرهم مع القوة الوجودية العليا ، ومع بعضهم البعض بشعور الانتماء والترابط .

والذي يبدو ظاهرا أن الفكرة الدينية ، في إطارها المعنوي التجريدي، تحتاج لاستكمال وجودها بالتجسد في صور معينة من السلوك والواجبات ، ورسوم محددة من التقديس والشعائر ، يجدد من خلالها المتدين عهده بعقيدته التي هي دائما عرضة للنسيان من جراء المشاغل الحيوية الدنيوية (٤) .

والرأي الظاهر عند بارسونز أن الشعائر ، من حيث كونها تعبيراً تطبيقياً وعملياً ، تتميز بذاتها عن التفكير النظري (٥) . فالدين ليس إيمانا ومعرفة فحسب ، بل هو فوق ذلك ، التفاف روحي متبادل ، وهو رباط من الطاعة والولاء ومن الرعاية ، بين المتدين وبين الحقيقة العليا التي يؤمن بها (٦) ، والتي يجوز أن يطلق عليها " التجربة الدينية " التي تشمل الجانب الداخلي (الباطني) لعلاقة الإنسان بالله ، وتفكره فيه وتوجهه إليه .

---

(١)ـ نفس المرجع السابق ، ص ٢١٨

(٢)ـ هنري برجسون : منبعا الأخلاق و الدين ، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم ، الطبعة الأولى، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٤٥

(٣)ـ سير جيمس فريزر : المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

(٤)ـ محمد عبد الله دراز : المرجع السابق ، ص ٥٨ .

(5)-Parsons,T., 1949 , Op . Cit , P 432.

(٦)ـ محمد عبد الله دراز : المرجع السابق ، ص ٥٦ .

فكما أكد ريموند فيرث عالمية الدين فى كل المجتمعات الإنسانية ؛ كذلك فإن " التجربة الدينية " متأصلة أيضاً فى الإنسان حيث أن طبيعته الإنسانية تتضمن الحماس الدينى الذى هو أساس التجربة ومدخلها .

وذكر محمد بيومى عن جاكوم ووش Joachim Wach أربع خصائص ذات أهمية فى التجربة الدينية :

أولها ـ أن التجربة الدينية لاتكون ذاتية فحسب بل تتصل بالحقيقة العليا (١) مما جعل وليم جيمس ينظر إليها كشىء غامض مبهم ومتسع ليس له حدود ، تفوق الوصف ، ويحدها التعبير عنها لذا لا يمكن التعرف على خصائصها إلا من خلال المعايشة المباشرة . لذلك فهى تمثل حالات شعورية أكثر من كونها حالات عقلية فكرية (٢) .

وثانيها ـ أنها ليست جزئية ، إذ تشمل حياة الإنسان ككل ، قلبياً ووجدانياً وإرادياً .

وثالثها ـ أنها تجربة ذات شدة وتأثيرها قوى على أفكار وأفعال رجال الدين (٣).

مما جعل وليم جيمس يتحدث عن خصائص التجربة الصوفية من حيث كونها حالات شعورية وكذلك حالات عقلية وفكرية (٤) .

ورابعها ـ أنها مجموعة أفعال والتزامات إذ بقدر ماتكون التجربة منتجة للأفعال بقدر ماتكون تجربة روحية مقدسة.

ومما يذكر فى ذلك أن Vonttnger عبر عن الدين بأنه فى الأصل "تجربة" (٥) .

ولعل النظر فى عناصر هذه التجربة ، يوضح بعض جوانبها ويزيل الالتباس بخصوص طبيعتها . ولعل العنصر الأول والخطوة الأولى ، كما يرى أوديا ، هى الإلتفات إلى المقدس والكاريزما فى فهم التجربة الدينية (٦) ، وأن هذا المقدس بقدر مايسهل التعرف عليه ، بقدر مايصعب تعريفه . وقد اعتمد دوركايم فى تعريفه للدين على تصنيف كل الظواهر فى المجتمع إلى نوعين ؛ أولهما يتمثل فى المقدس Sacred ، والثانى يتمثل فى المدنس Profane * .

ووضع من أجل ذلك سبع خصائص للمقدس ، يتم من خلالها التعرف عليه :

الأولى ، الاعتقاد فى توافر القوة فيه ، والخاصية الثانية كونه متصفاً بشىء من الغموض يحيط بطبيعته ومفهومه .

---

(١)ـ محمد أحمد بيومى : علم الإجتماع الدينى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٥ ص٢ .

(2)- James William , 1936 : The Varieties of Religious Experience , The modern Library New York. p .371

(٣)ـ محمد أحمد بيومى : المرجع السابق ص٤ .

(4)-Ibid , P . 371.

(٥)ـ محمد أحمد بيومى : المرجع السابق ص ٤ .

(6)-O, Dea , . F ,1966, The Sociology of Religion, Prentice-Hall, INC. Englewood Cliffs, N. Jersey, P.24.

* ذكر لويس فارون Louis F . Faron أ ن العلاقات الإجتماعية فى Mapuche تتشكل فى الحقيقة من خلال مفاهيم التضاد أو المقابلة بين المقدس والمدنس ، والخير والشر ، والأسمى والأدنى واليمين واليسار . أنظر :

Faron , Louis : " *Symbolic Values and the Integration of Society among the Mapuche of Chile* , in " Right & Left " by Rodney Necdham , 1973, The University of Chicago press ,Chicago and London .1973 , P. 189 : 195

وأما الخصائص من الثالثة إلى الخامسة ألا يكون ذا منفعة مادية مباشرة ، وغير هادف من حيث وجوده الدنيوى كما أنه لايحل فى موضع التجريب بحيث يدرس ويحلل فهو غير تجريبى . وأما الخاصية السادسة فتشير إلى أن هذا المقدس لابد أن يكون له أثر فى تدعيم شخصية الفرد وإمداده بالقوة ، ولو توهماً من الفرد نفسه . وا لسابعة فى أن يكون ارتباط المؤمن به على الوجه الذى يجعله دائماً فى مطلب أو حاجة إليه (١).

ويعزو دوركايم ظهور " المقدس " إلى المجتمع بحيث ينظر إليه كوليد لاعتقاد الأفراد (٢) . بل إن الإله أو ماهو مقدس ، يعتبر عنده ليس إلا تمثيلاً رمزياً للمجتمع * .

وإن كان بارسونز يختلف مع دوركايم فى عدد من بنود نظريته ، فإنه يتفق معه عموما بخصوص هذا المفهوم (٣) . إلا أنه لا مفر لنا من أن ننبه هنا إلى اختلاف الدين الإسلامى عن هذه النظرة التى قد تنطبق على الأديان التى نمت وتتطور فى تفاعل مع فكر مجتمعاتها . فالإسلام قد حدد المقدس بادىء ذى بدء ولا يمكن تطويره أو ربطه بتطور مفاهيم المجتمع بل على العكس من ذلك هو الذى يصيغ ويشكل مفاهيم المجتمع . فالمقدس الإسلامى وليد الشرع الإلهى وليس وليد المجتمع .

والعنصر الثانى من عناصر التجربة الدينية يظهر فى السلطة الدينية التى تتمثل فى نمطين أساسيين ، هما (الشامان) Shaman ، و الكاهن أو القس Priest . وقد لوحظ توافر هذين النمطين فى كل بقاع العالم على وجه التعميم . والشامان رجل دينى مميز بقدرة فردية للاتصال بالقوى الخارقة للطبيعة . وقد يستخدم هذه القدرة كفرد ، ولكنه مع ذلك ممثل لجماعة . والوظيفة الأساسية لمعظم (الشامانيين) تتعلق بقدرتهم فى العلاج والإخبار بأسباب المرض ، كما أن (الشامان) قد يصرّح برسائل آتية من الآلهة والأسلاف . والظاهر أن (الشامانية) ** أكثر انتشارا فى المجتمعات المفتقرة للتنظيم الدقيق المحكم ، أو المجتمعات ذات التنظيم الدينى غير الرسمى . أما الكاهن أو القس فيتسلم سلطته من هيئة مقيد فيها ومنسوب إليها كالكنيسة مثلا أو أى تنظيم دينى ذو طابع Hirarcia . لذلك تختلف سلطة القس فى المقام الأول عن سلطة الشامان ، من حيث استمداد القس لقوته من الأنظمة المرتبط بها والمنسوب إليها ، وليس من اعتبارات شخصية فردية . والكاهن يتعلم الشعائر والطقوس التقليدية من الكهنة القدامى ، ويعتبر ناطقا بلسان الجماعة . ويمكن النظر إليه ، غالبا ، كوسيط يتحدث للأرواح نيابة عن الناس .

---

(1)-O, Dea , T . F . : op . cit , P 20 / 21

(2)-Spiro , M . E : 1463 , O P . Cit , P 89

* عبادة الله كما يفهمها دوركايم ، ما هى إلا عبادة خفية مقنعة للمجتمع ذاته .

See also , O ` Dea T . F . , O P . Cit . , P 12

(3)-Bayyumi Mohammed , 1981, The Sociological Method of the study of religion, Dar an-Nahda al-Arabiya, Beirut, P 9.

** أحيانا يطلق على الشامانية فى سيبريا الوحى والإلهام .

ومن هنا يتضح الإختلاف بين القسس والكهنة من جانب ، والشامان على الجانب الآخر . فالشامان قائد " كاريزمى " لديه قوة دينية مباشرة ، تدفع الناس إلى الثقة فيه وفى إنجازه للأفعال الخارقة للطبيعة (١) .

و" الكاريزما " كما عرفها ماكس ڤيبر تعكس نوعية معينة من الشخصية الفردية تميز صاحبها عن الإنسان العادى وتجعله يعامل كفرد منح أو وهب قوة استثنائية مميزة تمكنه من الإتصال بالقوى فوق الطبيعية . وطاعة أتباع صاحب " الكاريزما " نابعة من رؤيتهم " للخوارق " * التى أثبتت عندهم موهبته الإلهية (٢) .

و أما القيم الأخلاقية ، والتى هى العنصر الثالث من عناصر التجربة الدينية فهى ضرورة إجتماعية لا ينفك عنها كل مجتمع منظم سواء اتصف بالتأخر أو التقدم . فهذه القيم تلعب دوراً بالغ الأهمية فى حياة الأفراد من حيث صياغتها للاتجاهات والدوافع ، وبنائها للمعايير والأهداف . وقد فاض الميدان العلمى فى دراسات القيم بالخلافات والإختلافات حول معانيها ومدلولاتها .

والرأى عند بعض العلماء أن اصطلاح القيمة Value مرادف أو معبر عن اصطلاح " نافع " Useful ، أو " لائق " ، وغيرهم من يقول بأن القيم وثيقة الارتباط بالأفكار الاعتقادية وبالذات المتعلقة منها بفوائد الأشياء فى المجتمع . إذ الغالب عندهم أنها تعبر عن " المرغوب فيه " ، و " المرغوب عنه " من وجهة نظر المجتمع . وهى صفة أو خاصية تنتقل بالميراث وبذلك يشارك فيها أقارب الشخص المتميز بها ، ويحملها خاصة الأقارب وتعرف هذه بالكاريزما الموروثة ، ويكون من السهل اختيار خليفة للزعيم الكاريزمى من أقاربه الذين يتمتعون بهذه الخاصية . وعادة مايؤول هذا الحق للابن الأكبر مما يمنع من وقوع الصراع بين أفراد الأسرة الواحدة . (٣)

ومع ذلك ، وعلى الرغم من اختلاف الآراء حول معنى " القيم " ، فإن عنصراً مشتركا يبرز كسمة واضحة ، وهو اتصافها " بالتقدير الشخصى " ، مما يجعلها " نسبية " ** (٤) . واتصاف القيم الأخلاقية بالنسبية ، وبأنها تقديرات شخصية ، يفرض علينا النظر فيما لها من خصائص ، إن لم يكن من الممكن الوصول إلى التعريف الجامع المانع ، الذى يدل على معناها ، ويبين محتواها .

---

(1)-Hiebert, Paul G. : 1976 , OP. cit , P 381

* لم نستعمل كلمة الكرامات ، لأنها فى المفهوم الإسلامى مقصورة على أهل الحق والصلاح وليست مجرد تعبير عن كل " خارق " أو عمل " غير مألوف " .

(2)-weber Max, 1964: The Theory of Social and Economic Organization, Edited with Introduction by Talcott Parsons, Collier-MacMillan Ltd , London, P.358,359

(3)- Ibid, P.365.

** بمعنى أنها تختلف من شخص لآخر ومن وقت لآخر لدى الشخص الواحد ، تبعا لحاجاته ورغباته وظروفه فقيم الفرد وهو شيخ تختلف عن قيمه وهو كهل ... وعنها وهو شاب ... وعنها وهو مراهق ... وعنها وهو غلام ... وهكذا.

(٤)ـ فوزية دياب : القيم والعادات الإجتماعية ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦، ص١٦ ، ص ٢١

وتتمثل الخاصية الأولى فى كون القيم تعبر عن عناصر شخصية ذاتية تعتمد على ذوق الفرد مما يجعلها صعبة القياس . فقيم الأشياء تعتمد على الذات المدركة لا على صفة بعينها فى الشيء المدرك . إلا أن من أبرز ما تمتاز به القيم فكرة الدينامية والتغير . فأى تغير فى الاهتمام أو فى الشيء موضوع الإهتمام ينتج عنه تغير فى القيمة ، مما يعنى أنه من الممكن أن نغير من قيم الشخص إذا غيرنا موضوعات إهتمامه . بل الأبعد من ذلك أن يصبح من الممكن أن يخلق فى الأفراد قيما جديدة لم تكن موجودة من قبل ، إذا أدخلنا فى حياتهم موضوعات جديدة تستحوذ منهم على اهتمام كبير (١) . إذ أن تكوين القيم فى الواقع يتضمن عمليات تقويم . ومن ثم فهى لا تخرج عن كونها أحكاما يضعها الفرد متأثرا بالمحيط الإجتماعى والثقافى للمجتمع الذى يعيش فيه ، أى بالوسط الذى ينشأ فيه بما يتضمنه من عادات وتقاليد ونظم وغيرها . لذلك فالمجتمع بطريق مباشر أو غير مباشر هو الذى يحدد للفرد كيف ينظر للأشياء وكيف يحكم عليها ومتى يعطيها قيمة (٢) .

وميز ريتشارد لابير Richard T . Lapiere فى تعريفه للقيم بين ما يعد من القيم وبين ما هو من قواعد السلوك ، التى أطلق عليها القيم المثالية ، وبين السلوك الذى يمارس بالفعل ، وأطلق عليه السلوك الواقعى . فالقيم المثالية هى قواعد السلوك التى تعمل على ضبط وتنظيم الجماعة والسلوك الواقعى هو النمط السلوكى الذى يظهر من خلال اتصال أفراد الجماعة بعضهم ببعض . والرأى عنده أن التمييز بينهما إنما هو تمييز بين الوسائل والغايات (٣) .

ويحفل الفكر المعاصر بتصنيفات عديدة للقيم ، كل من هذه التصنيفات ينظر إليها من زاوية أو ناحية من نواحيها . فبالنظر إلى معيار الثبات والمدة الزمنية قسمت إلى نمطين رئيسيين : القيم العابرة والقيم الدائمة . وكما هو واضح من التسمية تكون القيم العابرة هى العارضة سريعة الزوال ، وغالبا ما تكون تعبيراً عن مرحلة معينة يجتازها المجتمع فى نموه .

وأما القيم الدائمة فهى تلك المتصفة بالدوام النسبى بحيث تظل زمنا طويلا مستقرة فى نفوس الناس ، تتناقلها جيلا عن جيل ، مثل القيم العالمية كالحق والخير والجمال . وأما بالنظر إليها باعتبار الشيوع والانتشار ، فقد أدى إلى تصنيفها مرة أخرى إلى القيم العامة والقيم والخاصة * . وأما باعتبار نوعية مجالها التطبيقى فقسمت إلى قيم مادية وقيم روحية . والمادية تتصل بالأشياء المتمثلة فى المال والثروة وسائر الملذات الحسية المختلفة ، والقيم الروحية هى المتصلة بالشرف والطاعة والمحبة والايثار ، وكذلك القيم التى تنبع أو تنبثق من الأديان كالتقوى والعدل والسلام والصبر وهكذا .

---

(١)ـ نفس المرجع السابق ص ٢٥

(٢)ـ نفس المرجع السابق ص ٣٩

(3)-Lapiere Richard T . , 1954 : *A Theory of Social control* , M C Craw - Hill, New York, P.135,152.

* من أمثلة القيم العامة لدى المصريين : أهمية الزواج ، سيادة الزوج على زوجته ، تفضيل الذكور على الإناث .

والملاحظ هنا أن هذا التقسيم وثيق الصلة بالتقسيم الخاص بالقيم العابرة والدائمة حيث أن القيم المادية ذات صلة بالقيم العابرة وكذلك القيم الروحية ذات صلة وثيقة بالدائمة . ومن بين التصنيفات ورد نمط ميز بين القيم المثالية والواقعية . فالقيم المثالية ، وهى أقرب للقيم الروحية ، كالتى تدعو إلى مقابلة الإساءة بالإحسان والإيثار والكرم . وهذه وإن كان تحقيقها الكامل أمراً عسيراً بل ـ يكاد يكون مستحيلا حتى فى نظر المؤمنين بها ـ إلا أن أثرها على هؤلاء قد يكون بالغا فى توجيه سلوكهم (١) .

الرمزية فى التجربة الدينية

والعنصر الرابع من عناصر التجربة الدينية يتمثل فى الرمزية . فحيث أن جوهر الشعور الدينى لا يمكن وصفه أو التعبير عنه لفظيا فى وضوح ، ولكى يظل العالم غير المرئى للأشياء المقدسة حياً فى عقول المؤمنين به ، لا مفر من الرمزية التى تقوم باستجلاب المشاعر لذلك . فالمشاركة فى رمز شائع طريقة فعالة لتقوية وحدة جماعة المؤمنين التى هى بدورها أساس فى التجربة الدينية (٢) . وتعريف الرمز يعتبر من الأغراض الأولى لدى علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية . إلا أن التحدث عن الرمز باعتباره أى شىء طالما كان له معنى ، أدى لاتساع مجاله بصورة كبيرة جداً (٣) . كما أن نظر جون بيتى إلى الرموز على أنها قد تعبر عن أشياء غير ما يظهر لها من معنى مباشر مما قد يوسع المجال مرة أخرى . غير أن هذا لا يعنى أن ننظر لكل شىء يمثل بعض أشياء أخرى على أنه رمز * . إذ الرموز تستخدم كأداة للفهم والإدراك . فهى الصيغ الأولية التى تساعدنا فى معرفة الأشياء وهى التى تعمل على ترسيخ بعض المعانى فى الأذهان ، وهى تعد الوسائل الأولى التى ندرك بها الأشياء . وللرموز الدينية مكانة خاصة لأنها تساعد على تماسك الجماعات وترابطها. ونذكر على سبيل المثال الأعلام المستخدمة لدى بعض الجماعات الدينية المشتركة فى الموالد باختلاف ألوانها (٤) .

وأضاف جيرتس أن الأنماط الثقافية تمثل صوراً أو نماذج هى عبارة عن مجموعة من الرموز ذات صلة ببعضها البعض ، وأن هذه الصور أو النماذج لها معنيان : معنى لها فى ذاتها ومعنى تدل به على معنى آخر (٥) .

---

(١)ـ نفس المرجع السابق ، ص ٨٢ ، ٩٢ ، ٩٤

(٢)ـ محمد أحمد بيومى ، المرجع السابق ، ص ٤٠٨

(3)-Beatti John , 1968: Other Cultures,Aims,Methods and Achievements in Social Anthropology, New Yok, The Free Press.

* على سبيل المثال النور الأخضر فى إشارة المرور تمثيل علاقة لأشياء أخرى كالأمان وشرعية السير للأمام ولكن هذا لا يجعله رمزا .

(٤)ـ فاروق أحمد مصطفى : دراسات المجتمع المصرى الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر ، الطبعة الثانية ١٩٨١ الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية ، ص ٤٤ .

(5)-Geertz Clifford :"*Religion as cultural system in Anthropological Approaches to the study of Religion,* by Michael Banton 1963,Tavistock Publications, P. 5,7

وميز بيتى على وجه الخصوص الرمز العقلى وهو ينعكس فى صور مادية كما يبدو واضحا فى بعض الأمثلة كالبومة ذات الرأس الكبير والغموض ، وهى ترمز للحكمة أو للمعرفة ، وكذلك للشرف والفضيلة [١] .
وتحدث جرتس عن وظائف الرموز المقدسة فى توحيد روح الناس وتوحيد اتجاههم السلوكى ونمط حياتهم ونمط أخلاقهم وأحوالهم ونظرتهم للكون أو العالم . فالمعتقد الدينى والممارسة الدينية تظهر روح الجماعة عن طريق تمثيل طريقة الحياة المثلى بالتكيف مع الحالة أو الشئون الدنيوية [٢] .

الشعائر والطقوس

أما العنصر الخامس للتجربة الدينية ، وهو الشعائر والطقوس ، فقد آثرت أن أفرد له جزءاً خاصاً لأهمية موقعه فى التحليل الأنثروبولوجى . فقد حدّد علماء الأنثروبولوجيا موضع اهتمامهم به فى دراسة الدين من حيث دراسة طبيعة وخصائص ومظاهر هذه الديانات كأنساق تعبر عن فعالية الإنسان فى مجالات حياته . وليس من حيث الحكم على صحة وخطأ أو صدق وكذب اعتقادات الأهالى الذى هو مجال الفلاسفة وعلماء العقيدة . ولذا كان منطقيا أن ينصب الجانب الأكبر من إهتماماتهم على المعتقدات والشعائر والطقوس التى يمارسونها ومدى تأثيرها فى النسق الثقافى الكلى . ومن دراسة هذه الأنساق الرمزية التى تتمثل فى القصص والأساطير والطقوس تظهر وتتضح مناهج وأساليب تفكير الناس ، واتجاهاتهم السلوكية وما أقاموه من تنظيمات ثقافية تخدم هذه الظواهر [٣] . فأصبحت بذلك ، الشعائر والطقوس * لدى علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الممثل الرئيسى للظاهرة الأساسية فى الدين ، بل هما ـ عند البعض ـ الفعل الدينى ذاته .

---

(1)-Beatti John, Op.Cit,p.71
(2)-Geertz Clifford, Op.Cit,p.7
(3)-Hiebert G. Paul . Op. Cit, p .372

* إستعمل المؤلفون العرب من علماء الإجتماع والأنثروبولوجيا مصطلحات شعائر ومراسم بمعنى واحد ، وإن كان هناك من يميل إلى التفرقة بينها على أساس أن الشعائر خاصة بالميدان الدينى ولها صفة قدسية ملزمة ، وأن المراسم تشير إلى المظاهر الرسمية ، لذلك فهى ملزمة أيضا . أما الطقوس فغير ملزمة ، ولكنها مستحبة كإطلاق البخور ورش الملح ودق الهون فى الإحتفال بسبوع الطفل مثلا . والواقع أن مصطلحات شعائر وطقوس ومراسم ذات دلالات متقاربة جدا ، والفروق بينها لا تتعدى مجرد الظلال الخفيفة . ولذلك يمكن إستخدام مصطلح شعائر كمصطلح عام شامل للمعانى الثلاث مع تجنب استخدام كلمة طقوس حيث تعطى دلالة غير اسلامية .
أنظر : فوزية دياب : المرجع السابق ص ١٧٦
وهذا رأى ريموند فيرث حين قال أن الكثيرين حاولوا التمييز بين الشعيرة والطقس إلا أن التفرقة بينهما عملية صعبة وجافة ، لذلك نحن نتحدث عنهما بمعنى واحد ، إلا فى حالة تفرقة أحد العلماء نقلاً عنهم .
See: Firth Raymond,1972, Primitive Polynesian Economy, Poutledge and Kegan Paul, London, p.168

وذكر لورد راجلان Lord Raglan أن الشعائر ليست مجرد جزء من الدين ، وإنما تكوّن الدين نفسه ، بل هى الدين نفسه . فالدين ، فى رأيه ، يتكون من إنجاز وأداء هذه الشعائر ، والاعتقاد الدينى إنما يمثل الإيمان أو التصديق والاعتقاد فى القيم ، وفى فاعلية الشعائر ، والقيام بأدائها (١) . ولعل من أبرز سمات هذه الشعائر أنها نشاط تكرارى (٢) . وهى سواء كانت شعائر فردية ذاتية ، أو جماعية ، دائما تمثل جزءاً جوهرياً وضرورياً فى كل الأديان على اختلافها (٣) .

كما أن من هدف الاشتراك فى هذه الاحتفالات الابتهال أو تحسين علاقة المشترك فيها بالقوى الأخرى، ومن ثم يغلب على هذه الاحتفالات طابع الاستعطاف والابتهال . فالشعائر تمثل أفعالا ثابتة محددة تصاحب نسق المعتقدات وذات ارتباط به (٤) .

وذكر فاروق مصطفى أن الشعائر مجموعة من العادات التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإنجاز الدينى ، وهى لا تقل أهمية عن المعتقدات الدينية (٥) . أما ريموند فيرث فاعتبر الشعائر وسيلة لتأدية الفعل الدينى وهى رمز لطاعتنا . كما أنها تعمل على إخضاع الروح لحب الله وشكره ومعرفة صفاته وذاته (٦) . ورأى رادكليف براون أن الشعائر تمثل طريقة رمزية تعبر عن العواطف والقيم (٧) .
وتحدث وليم هافليند وآخرين عن الشعائر باعتبارها وسائل تربط الأشخاص بالشىء المقدس ويغلب عليها الطابع الدينى، كما أنها تهدف للعمل على تقوية الروابط الإجتماعية من ناحية ، وتساعد على التخلص من التوتر والإضطراب من الناحية الأخرى (٨) .

---

(1)-Wallace F . C . Anthony : Op. Cit., P.102

(2)-Ibid, P . 104

(3)- Lexicon, 1981: Encyclopedia International Vol IS P.479, Vol 15

(4)-Taylor B . Robert , 1973 , OP . cit . , P . 359

(٥)ـ فاروق أحمد مصطفى : البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر ، المرجع السابق ص ١٣٩.

(6)- Firth R., 1955, Human Types, Menton Books, N.Y. P.150.

(7)- Beatti J. , 1968.Op.Cit., P. 238.

(8)-Haviland,William A . , 1978: Cultural Anthropology, Second Edition , Holt Rinehart and Wins ton , New York, U. S. A . P. 5O5 .

See: Trimingham Spencer , 1968: Op.Cit. P.54.

ومن جملة هذه التعريفات * نستنتج أن الشعائر هى التعبير الرمزى عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة تعمل على تقوية المُعتقد نفسه ، كما تمد المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط حيث أنها تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم ، وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوى الطبيعية أو ما فوق الطبيعة .

وتحدث مالينوفسكى عند تمييزه بين السحر والدين عن الشعائر الدينية من حيث كونها غاية فى حد ذاتها وليست وسيلة ، إذ تؤدى الشعائر عند حدوث ولادة مثلا أو عند الاحتفال بعيد ما دون أى غرض ، وهو يرى أن الشعائر الدينية تعبر عن مشاعر كل المشتركين فيها بوضوح ، ومع ذلك فليس لها غرض يُطلب من وراء ذلك (١) .

ولكننا نقول فى هذا الصدد : سواء كانت الشعائر وسيلة أو غاية فى حد ذاتها فهى تحتل مكانة هامة داخل كل عنصر من عناصر الحياة ، كما أنها كثيرا ماتظهر من خلال الأنشطة اليومية للأفراد . ومعظم الشعائر ** كما ذكر تايلور تتسم بالصبغة الدينية ولكن هذا لا يمنعها من أن تظهر خلال الأنظمة الاقتصادية والقرابية والسياسية والتكنولوجية وغيرها . والشعائر السائدة فى كافة الثقافات هى الشعائر التى تحتفل بانتقال الفرد من حالة إجتماعية لأخرى وهى شعائر التكريس *** . والانتقال أو العبور أو المرور **** كما أطلق عليها البعض ، وأشهر من تحدث عن هذه الشعائر وأول من حدد طبيعتها هو ڤان جينب . Arnold Van Gennep (1909)

---

*See : Hiebert . Paul. G. OP. Cit.. P 372.

أنظر فاروق أحمد مصطفى : البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر ، المرجع السابق ص ١٣٩ .

محمد عاطف غيث :علم الإجتماع الجزء الأول ـ النظرية والمنهج ، دار الكتب الجامعية الإسكندرية ١٩٧٣، ص ٢٩٦

فاروق إسماعيل : الوثنية مفاهيم وممارسات ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥ م . ص ١٨

(1)- O'Dea F , Thomas , Op.Cit.,P.8.

** من بين هذه الشعائر نعطى أمثلة عن الشعائر الجسدية والفسيولوجية كبسط اليد لإظهار الاحترام والتبجيل إلى الإله والبكاء كتعبير عن التضامن ، والبصق كعلامة على الاحتقار ، والتصفيق لإظهار الاستحسان والانحناء لإظهار الطاعة والخضوع ، وتتمايز الثقافات فى تأويلها لهذه الأفعال ، فإذا كان وضع راحتى اليد على بعضها البعض يوضح هذا مذهب المصلى فى بعض الأماكن ، وفى مناطق أخرى يعنى هذا الوضع إظهار نوع من الاحترام ، وهكذا . والشعائر الأخرى بعضها لفظى والآخر حركى وأحيانا يجتمع الاثنين معا . أنظر :

Taylor Robert B, 198O, *Cultural Ways: A Concise Edition of Introduction Cultural Anthropology*, Third Editio, Allyn and Bacon, INC U.S.A P 198,199.

*** أثناء هذه الشعائر يتعلم المكرّس حكمة الجماعة ، لذلك فترة التكريس هذه بمثابة منهج تربوى أنظر :

Haviland William A, op. cit., P. 5O6.

**** See : Keesing Roger M, 1981, *Cultutal Anthropology* : A Contemporary perspective, Holt, Rinehart and Winston, N.Y. P.334.

Also: Wallace Anthony F.C., 1966, Op. cit, P. 1O5.

And also : Mair Lucy , 1984, *Anthropology and development*, Macmillan Publishing , London, P. 43.

وترتبط شعائر الانتقال بالأحداث غير الدورية وبدورة حياة الفرد كالميلاد والخطبة والزواج والإنجاب والمرض والوفاة . ويشرح فان جينب مراحل تطور الفرد فى إتصاله بالشعيرة ذاتها بأن لكل شعيرة ثلاث مراحل يمر بها ممارس الشعيرة . تتمثل المرحلة الأولى فى شعائر الانفصال ، وفيها ينفصل الفرد عن الجماعة التى كان يتفاعل معها من قبل وتحدث المفارقة للقديم . ثم فى المرحلة الثانية ويسميها الشعائر الهامشية * ، ويحاول الفرد خلالها التفاعل مع النسق الجديد من حيث أنه لم يلتحم بعد بعلاقاته الجديدة ولم يتم له التخلص كاملا من القديم . وتكون الطقوس والشعائر فى هذه المرحلة ذات أثر وشكل تعليمى للعلاقات الجديدة التى سوف يستخدمها ويدور خلالها الفرد داخل نسقه الجديد .
والمرحلة الثالثة هى شعائر الاندماج وفيها يلتحم الفرد ويتفاعل مرة أخرى مع أعضاء مجتمعه الجديد كعضو داخل التنظيم ويحتل دوره ومكانه فيه .
والنوع الآخر من الشعائر يتمثل فى شعائر التعضيد أو التشديد والتقوية Intensification Rites وترتبط هذه الشعائر بالتغيرات اليومية والأسبوعية أو الشهرية أو السنوية ، وترتبط بتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول ، وترتبط بدورة المجتمع أو الأحداث التى تحدث بصفة متكررة وتؤثر على جميع أفراد الجماعة (١) .
ولا شك أن شعائر المرور والتعضيد من أوضح الأمثلة التى تبلور مفهوم العلاقة الوثيقة بين المعتقدات والممارسات الدينية وبين الحياة الاجتماعية (٢) . وللشعائر عموماً دور فعال فى استقرار الفرد أو المجتمع على السواء .
والذى لاشك فيه أنه من خلال الاشتراك فى الشعائر تقل حدة القلق والاضطرابات النفسية لدى الفرد (٣) . إذ تمده بمشاعر الطمأنينة والأمان وتوحى بالتغلب على أزمات الحياة ومواجهة الإضطرابات المألوفة وغير المألوفة فى أحداث الحياة اليومية (٤) .
وذكر تالكوت برسونز عن دوركايم أن أهم وظائف الشعائر تتمثل فى تقوية الإيمان (٥) . وكذلك بيّن أحمد الخشاب أن الشعائر تكون فى دور الوسيط بين الفرد ومجتمعه وآلهته (٦) . وقد اتفق كل من رادكليف براون ، وتالكوت

---

* وفى هذه المرحلة فى الغالب يعزل الفرد كما تعزل الأم وابنها بعد الولادة وتعزل العروس قبل الزواج ويعزل الأولاد فى مرحلة التكريس فى معسكر خارج المنطقة تماما حيث لا يراهم أحد غير المكرسين مثلهم .
See : Mair Lucy, : 1984, OP . cit . , P . 43.

(1)-Chapple,D .Eliote and Carleton Coon Stevens : 1947, *Principles of Anthropology* Henry Holt and Compay, N.Y., p. 485

(2)-Keesing, Roger M., 1981, OP . cit . , P . 334

(3)-Chapple and Coon , OP . cit ., P . 489
and see: Anthony F.C.Wallace, 1966 : OP . cit . , P . 1O3

(4)-Taylor , Robert B. 198O, OP . cit ., P . 2O1, 2O2

(5)-Parsons, Talcott., 1949, Op.Cit. P.436

(٦)ـ أحمد الخشاب : دراسات أنثروبولوجية دار المعارف ، مصر، ١٩٧٠ ص ٤٨١ .

برسونز عن دوركايم ، وروبرت تايلور ، وأحمد الخشاب ، وعاطف غيث ، وفاروق إسماعيل على أهمية الشعائر فى التعبير عن وحدة المجتمع ، وتأكيد وتعميق القيم والمعتقدات ، وتحقيق الضبط الإجتماعى بالحفاظ على تماسك النظام الاجتماعى عن طريق تقوية المشاعر والروابط والعواطف . فالشعائر الدينية من دعائم الترابط والتماسك والتكامل الاجتماعى ، حيث تقوى إلتفاف الأفراد وتمركزهم حول بؤرة تقاليدهم وعاداتهم وتراثهم الثقافى (١) .

ومن أهم الشعائر والمناسبات الدينية التى تحتفل بها المجتمعات الإسلامية الأعياد ومولد الرسول صلى الله عليه وسلم وأول العام الهجرى وليلة الإسراء والمعراج وليلة النصف من شعبان وغيرها من المناسبات التى أطلق عليها فاروق أحمد مصطفى المناسبات الدينية العامة أما المناسبات الخاصة فهى تشمل الإحتفال بموالد الأولياء كمولد الحسين والسيدة زينب ومولد بعض مشايخ الطرق الصوفية (٢) .

ويرى إدوارد وليم لين أن أشهر الموالد التى يحتفل بها الصوفية مولد الرسول صلى الله عليه وسلم ومولد سيدنا الحسين وآل البيت ويعد الذكر من أهم مراسم الاحتفال (٣) .

والموالد من أهم الشعائر والمناسبات التى تناولها الباحثون الاجتماعيون والإنثروبولوجيون بالدراسة ـ وللموالد دون شك دور فى تدعيم العلاقة بين أعضاء الطرق الصوفية من خلال الاحتفال بالولى ومحاولة جذب أفراد جدد للطريقة بالإضافة إلى أنها فرصة لتلاقى الأصدقاء وتوسيع شبكة العلاقات وتستغل لطرح كثير من الموضوعات الدينية والاجتماعية للمناقشة .

والمولد ظاهرة اجتماعية ثقافية متكاملة لها ارتباطها القوى بالبناء الاجتماعى المحيط بها سواء على مستوى الحى أو القرية أو المجتمع الكبير ـ كما أنه ينطوى على جوانب اقتصادية ودينية وترويحية وثقافية وسياسية بل وعلى بعض مظاهر السلوك المنحرف الذى لا يخلو منه أى مولد ـ والذى لا شك فيه أن الجوانب الدينية هى التى تعطى المولد

---

(1)-See : A . R . Radclif - Brown, Op.Cit. P . 72

See : Parrons, Talcot., Op . cit ., P . 72.

See : Taylor, Robert B., 198O, Op . cit ., P . 2O1, 2O2

أنظر : أحمد الخشاب ، المرجع السابق ص ٤٨١

: محمد عاطف غيث ، المرجع السابق ص ٢٩٦

: فاروق إسماعيل : المرجع السابق ، ١٩٨٠ ، ص ١٦٩

(٢)ـ فاروق أحمد مصطفى : المرجع السابق ١٩٨١ ، ص ٣٣

(٣)ـ إدوارد وليم لين : المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم .ترجمة عدلى طاهر نور ، الطبعة الثانية ، ، دار النشر للجامعات المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٧٥ ، ص ٣٨٥ .

مبرر وجوده الأساسى وتمثل الغطاء الشرعى لكل الأنشطة التى تمارس فيه . ومع ذلك فقد تطغى الجوانب الاقتصادية للمولد على كل الجوانب الأخرى وتفوقها أهمية ليصبح المولد مناسبة لرواج عدد كبير من السلع التى يقبل على استهلاكها رواد الموالد . وهو عامل جذب للناس يعادل تماماً قوة العامل الدينى فى جذبهم . بل الملاحظ أن قوة جذب النواحى الإقتصادية للجماهير العريضة من الشعب تزداد يوماً بعد يوم بعد ضعف المشاعر الدينية المتعلقة بالأولياء لدى جيل الشباب . والجدير بالذكر أن التأثير الاقتصادى للموالد لا يقتصر على السلع التى تتداول من حيث النوع والسعر ولكن حرص بعض التجار على ممارسة تجارتهم بالقرب من المسجد (المنطقة المقدسة) للتبرك بالمنطقة مما يحمى تجارتهم ويضمن لها الرواج (١) .

وتمثل الجوانب الترويحية والفنية الضلع الثالث للاحتفال بالمولد وبذلك تكتمل العناصر الرئيسية التى يمكن أن ينهض عليها أى مولد ، وبدونها لا يسمى هذا الاحتفال مولداً . فلا يوجد مولد بدون رواج اقتصادى ، ولا مولد بدون نشاط دينى ، ولا مولد بدون ترويح ونشاط فنى . وتتمثل الأنشطة الترويحية فى ألعاب الملاهى للأطفال والشباب والغناء والإنشاد والفرق الموسيقية والرقص بأنواعه . ومظهر ترويحى آخر يتمثل فى نزول المريدين على إخوانهم فى الطريق الصوفى وقضاء أيام المولد معهم ومشاركتهم فى تمويل زيارتهم بما يحملون معهم من هدايا ومأكولات (٢) .

والحقيقة أن العناصر الرئيسية الثلاثة للمولد تتفاعل مع بعضها البعض وتتداخل ، وقد تختلف الموالد فى أى عناصر أخرى ولكنها لا تختلف فى ضرورة إجتماع هذه المكونات الأساسية .

وهناك جوانب أخرى للمولد تتمثل فى الأنشطة العلاجية كالشفاء من المرض ، والتماس الوقاية أو ممارسة عملية ختان أو غير ذلك من الأمور وثيقة الصلة بمفهوم الولى عند الناس ـ فالولى نفسه مصدر الشفاء أو العامل الأساسى فيه . والزيارة تعتبر لدى البعض وسيلة العلاج الرئيسية . وللمولد جوانب من النشاط المنحرف ممثلة فى النشل والسرقة وألعاب القمار والمخدرات (٣) .

ومن بين الشعائر بل ومن أهمها لدى الأديان على اختلافها كما ذكر فاروق إسماعيل شعائر القربان أو الأضحية . وهى بالإضافة إلى كونها من العناصر الأساسية فى الحياة العقائدية ، تشير إلى نوع من التقديم والعطاء للكائنات العليا المؤثرة بغية استخدام قواها فى طرق مرغوبة لتحقيق أهداف ذلك الذى يقدم القربان . وإن كانت أحيانا تشير لمجرد البرهنة على الولاء أو الإيمان ، أو الشكر على العطاء (٤) .

---

(١)ـ علياء شكرى : التراث الشعبى المصرى فى المكتبة الأوروبية ، سلسلة علم الإجتماع المعاصر ، الكتاب الرابع والعشرون ، الطبعة الأولى ، دار الجيل للطباعة سنة ١٩٧٩ ، ص ٢٦٨ .

(٢)ـ محمد الجوهرى : علم الفلكلور : دراسة المعتقدات الشعبية ـ الجزء الثانى ـ الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ـ سنة ١٩٨٠ ص ١٠٢ : ١٠٤ .

(٣)ـ نفس المرجع السابق ص ١٠٤ : ١٠٦

(٤)ـ فاروق إسماعيل : المرجع السابق ، ١٩٨٥ ، ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

وغيرها من المناسبات التى يضحى فيها الإنسان بذبائح كثيرة متنوعة ، أولها ذبيحة الفداء التى تسمى " فدوة " ، وهى كما يتضح من اسمها وسيلة يشترى بها الإنسان نفسه ، أو يفدى بها نفسه من وقوع مكروه أو حادث .. الخ وهناك أضحية النذور التى يقطع الإنسان فيها عهداً على نفسه أن يقدم لله (أو فى العادة لولى معين) ذبيحة معينة إذا تحقق له غرض كرواج تجارة أو زواج أو نجاح أو إنجاب ... الخ وفى هذه الحالات تسمى الضحية " نذراً " ، وقد يضحى الإنسان قبل أداء عمل معين أو الدخول فى تجارة أو رحلة بقصد أن يكلل مسعاه بالنجاح ، وقد يضحى الإنسان أثناء المرض كى يشفى ويضحى لكى ينصره على عدوه وبغية الإنجاب أو التماس الشفاء من مرض خطير وهكذا ... (١) وبإختصار يمكن القول أن الإنسان يضحى فى كل المناسبات التى يستشعر فيها أن هناك أخطاراً معينة تهدد حياته ووجوده وسعادته . وكذلك التماساً للبركة فيما يملك .

والقاعدة العامة فى كل الأحوال هى ضرورة الوفاء بالنذر الذى يقطعه على نفسه حتى لا يتعرض الشخص للإيذاء كما يمكن لغيره أن يفى عنه به فى حالة وجود ظروف معينة تعوقه (كالوفاة أو المرض أو السفر أو غير ذلك) وقد قال الله تعالى { **يُوفُونَ بِالنَّذرِ وَيخَافُونَ يَوْماً كان شَرُّهُ مُسْتَطِيراً** } (٢)

ومن أهم الأضاحى التى تقدم للولى أو النذور التى تنذر له لدى البدو أوائل المنتجات الزراعية والحيوانية ويطلقون عيها اسم " سماط " وتتمثل فى الكمية الأولى من اللبن المحلوب وكذلك أول كمية تصنع منه من الزبد ويزود الزبد فى مصباح الولى كوقود . وتنذر هذه الأشياء لله أو لأى ولى من أولياء الله . كذلك يضحى بأول مواليد الشاه أو الماعز الذى يذبح فى مناسبة أحد الإحتفالات أو المواسم الدينية . وهناك حالات أخرى لايقدم فيها نذراً أو ضحية ولكن يطلق الناس عليها قرباناً أو وليمة لله . وفى هذه الحالة لا يتم الذبح عند مقام أحد الأولياء وإنما فى أى مكان أمام البيت أو داخله ـ ويتم ذلك أحياناً فى حالات المرض الشديد التماساً للشفاء أو غير ذلك من المناسبات (٣) .

وذكر هيرتز Robert Hertz أن الأضحية أو القربان له تفسير واضح فى شعائر الوفاة * . فعند حدوث الموت وإنتقال الشخص المتوفى للحياة الأخرى ، فإن القوة المسيطرة على روحه تطلب جزية أو ضريبة من أقاربه الأحياء .

---

(١)ـ محمد الجوهرى : المرجع السابق ص ٨٠ .

(٢)ـ سورة الإنسان الآية ٧

(٣)ـ نفس المرجع السابق ص ٧٨ ، ٨٣

* فمثلا فى Borneo بعد دفن الميت ينعزل أقاربه عن الإتصال الإجتماعى ، ويدخلون فى طقوس الإنعزال وبعد فترة يُخرجوا المتوفى ويعاد دفنه مرة ثانية بعمل جنازة أخرى ومن ثم تطلق الروح للحياة الأخرى وبعد ذلك يحرر أقارب المتوفى لممارسة حياتهم الطبيعية ، فالدفن الثانى بمثابة إرجاع كل واحد لعالمه .

See : Keesing,Roger M ., 1981, OP . cit . , P . 335

ولما كان العالم فوق الطبيعى عالما غير مادى ، فما يقدمه الأحياء كقربان يتحول إلى مادة أثيرية (يكتسب خصائص وصفات معنوية) . ومن ثم بناء على هذا القربان ـ الذى يأكل الأحياء لحمه ـ تعود عليهم فوائد من القوى فوق الطبيعية ممثلة فى أشياء غير ملموسة (١) ، يمكن اعتبارها نوعاً من أنواع المدد * .

ولقد ترتب على اهتمام علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الدينى ـ فى منتصف القرن الحالى ـ تحديد المعتقدات والشعائر الدينية فى مختلف المجتمعات ، التطرق للإهتمام بوظائف الدين على المستوى الفردى والجماعى كما تبين من أهمية النظام الدينى وأثره الكبير على الأنظمة الأخرى (سياسية ، اقتصادية ، أسرية ، تربوية ، تعليمية ، قانونية ، ... الخ) (٢) . وقد أجمع معظم دارسى الدين من علماء الفلسفة والأخلاق والإجتماع والسياسة أن لحقائق الحياة الدينية أثراً بالغاً على فهم الحياة الاجتماعية فى عمومها (٣) . فالدين من أهم النظم الإجتماعية وأخطرها شأنا فى مبلغ ما يؤديه من وظائف فى حياة الفرد والمجتمع (٤) ، ولهذا يمكن القول بوجود ارتباط وثيق بين النظم الإجتماعية والنظام الدينى (٥) .
وفوق ذلك رأى فاروق إسماعيل أنه ما من نظام اجتماعى أو سياسى أو اقتصادى إلا ويرتكز بطريقة أو بأخرى على فكرة دينية (٦) .

وقد امتد أثر الدين فى مجتمعات العالم الثالث عامة والعالم الإسلامى خاصة ، ليكون هو المفتاح الرئيسى لكل عمليات التحديث والتنمية . فالتجربة التاريخية لهذه المجتمعات تشهد بأن أى نموذج للتنمية أو للتحديث ما لم يكن متمشيا مع القيم التقليدية عامة والدينية خاصة يكون مصيره الفشل . ولهذا تتبنى علوم المجتمع إتجاهات جديدة مثل " التحديث من الداخل " أو " تعبئة القيم الدينية " حتى يمكن لعمليات التنمية والتحديث إحداث التغير المطلوب. مما أكد على أنه لا يمكن إغفال الدور الذى يلعبه الدين فى مجتمعات العالم الثالث (٧) .

---

(1)-Keesing, Roger M ., 1981, OP . cit ., P . 335

* أنظر فصل التصوف والطرق الصوفية .

(2)-Bayyumi Muhammad Ahamad M ., 1981, Op.Cit., P.13

(٣)ـ فاروق إسماعيل : المرجع السابق ، ١٩٨٥ ، ص ٩ .

(٤)ـ مصطفى الخشاب : المرجع السابق ، ١٩٧٧ ، ص ٢٤٤ .

(٥)ـ سلوى على سليم : المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

(٦)ـ فاروق إسماعيل : نفس المرجع السابق ، ١٩٨٥ ، ص ١٣ .

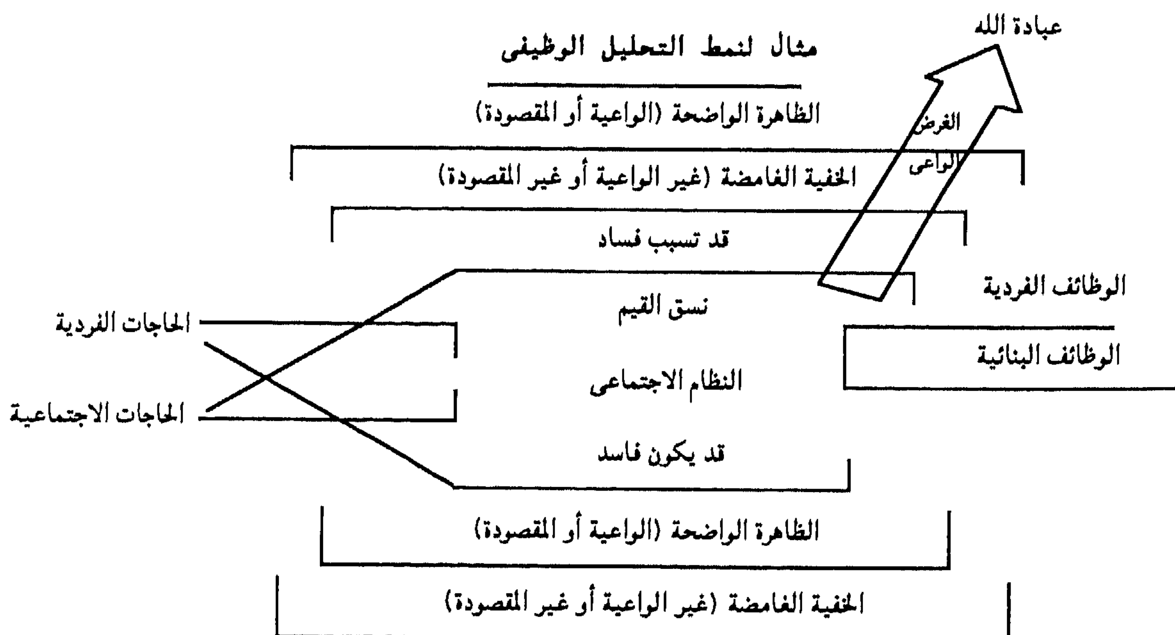
(٧)ـ محمد أحمد بيومى ، المرجع السابق ، ص ٤٧٦ .

ـ ٣ ـ

وظائف الدين

وقبل التعرض لوظائف الدين لابد لنا من التنويه عن ملاحظة هامة ركز عليها كل من مالينوفسكى وروبرتس ، وهى أن الهدف أو الغرض من السلوك الدينى لا يمثل فى حد ذاته الوظائف التى يحققها هذا السلوك للفرد والمجتمع . فالهدف من الدين هو العبادة ـ وهى الوظيفة الواضحة كما أطلق عليها مالينوفسكى ـ أما كون الدين يخدم أو يعمل على إشباع الحاجات الإنسانية والاجتماعية فهذه تمثل نتيجة ثانوية . وهى الوظيفة الخفية كما أسماها مالينوفسكى . وهذا ما أشار إليه روبرت ميرتون Robert Merton حين أشار للوظيفة الواضحة بالظاهرة المدركة المقصودة ، والوظيفة الخفية بالظاهرة غير الواعية أو غير المدركة . (١)

يمثل هذا المثال اختلاف الدين عن باقى النظم الاجتماعية من حيث الوظيفة الواعية الواضحة والوظيفة غير الواعية الغامضة فالدين غرضه الواعى هو العبادة بصرف النظر عن الوظيفة الواضحة للأفراد والوظيفة الغامضة لهم . وسواء كانت هذه أو تلك فالاثنتان معا لا تسببان أى فساد من أى نوع كما قد يحدث فى بعض النظم الاجتماعية الأخرى . فالدين يمثل نظاماً فريداً من حيث أن هدفه الواعى ذو فائدة للفرد والمجتمع إلا أن هذه الفائدة ليست منفعية وهى فى حقيقتها تخرج عن نطاق الوظيفة الظاهرة أو الكامنة ، (وهذا يمثله سهم الغرض الواعى فى الشكل أدناه) إلا أن هذا لا ينفى ما للدين من وظائف عديدة وهى فى حقيقتها خارج مجال التجربة وليست هدفاً فى حد ذاتها .



(1)-Roberts,Keith A .,1984, Op.Cit., P . 54.

وعند دراسة النظم الاجتماعية الأخرى (سياسية واقتصادية وتربوية وتعليمية) نجد الوظيفة الواضحة هى عادة الهدف أو الغرض الأساسى من السلوك ، وهذا جعل هدف الغالبية من الأنظمة الاجتماعية هو سد أو إشباع الحاجات الاجتماعية والشخصية . وهذا ، فيما يبدو هو ما دفع مالينوفسكى إلى أن يرجع وظائف الدين ، وكذلك وظائف كثيرة من الأنظمة ، إلى سد الحاجات الأساسية للأفراد (١) .

والإجماع بين دارسى الدين على اعتبار أن من أهم وظائفه للفرد إبراز وبلورة معنى أو مغزى للحياة يتزود به المؤمن ويصبح مفهوماً علميا عنده (٢) .

ولقد تحدث عن ذلك دوركايم وروبرتس حين قالا إن الدين يزوّد الفرد بنظرة للحياة . وركز على هذه الوظيفة أيضا ماكس ڤيبر وكذلك جرتس الذى ربطه بقدرة الشخص الإحتمالية حيث أن الألم والموت عندما يكون لهما معنى أو مغزى يمكن للإنسان تحملهما . مما يدل على أن للدين ثمة أثراً كبيراً على أنماط التفكير ، كما أنه يجيب على تساؤلات ومطالب يصعب الإجابة عليها بالعلم الحديث المعتمد على المنهج التجريبى .

فالظاهر أن الوظيفة الأساسية للدين كما يراها تايلور تتمثل فى أنه يشرح ويفسر كل ما هو غامض فى حياة الإنسان (٣) ، إلى جانب دوره فى إعادة شعور الطمأنينة والراحة من خلال بعض طرقه وأساليبه فى التغلب على المشاكل عموما والمعاملة مع الأمور المجهولة فى الحياة (٤) . ومن ثم يتضح أنه من شبه المتفق عليه أن من وظائف الدين الهامة دوره فى تحقيق الأمان والطمأنينة والتخلص من التوتر والانفعال ومقاومة اليأس والقنوط (٥) .

والوظيفة الثانية للدين تتمثل فى دوره فى تكيف الفرد وتأقلمه مع المجتمع ومواجهة خيبة الأمل وكذلك الاضطرابات التى تنتابه عندما يشعر بغربته عن مجتمعه ومعاييره وقواعده وأهدافه (٦) .

---

(1)-Ibid , P . 50

(2)-Ibid , P . 56

See : O'Dea ,Thomas F., op . cit . , P . 17

(3)-Taylor, Robert B., 1973, OP . cit ., P. 397

(4)-Taylor, Robert B., 1969, OP . cit . , P . 124 , 125

أنظر سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص ١٧ .

(5)-Parsons Talcott ," *Motivation of Religious Believe and Behaviour* " In Religion , Culture and Society, by Louis Schneider , 1964 , John Wiley & Sons Inc. New York . PP. 164, 167

See : Haviland, William A. , Op . cit ., P . 349 , 350

See : Wallace,Anthony F.C. , OP .cit . , P . 34

(6)-O'Dea ,Thomas F.,Op.Cit . , P. 14

فالدين يمد الفرد بالشعور بالتماثل والتآلف والترابط بين المؤمنين ، كما أن الروابط العاطفية التى تربط بين المؤمنين تحل محل الروابط الأسرية والصداقات القديمة (١) . بل إن له من الآثار ما هو أبعد من ذلك إذ يساهم فى عمليات نضج الأفراد وتطور شخصياتهم (٢) ، حيث هو عنصر ضرورى لتكميل وتنمية قوة الإرادة وإحياء وتكوين البواعث والدوافع الفعالة ويدرّع الأفراد بأقوى الوسائل لمقاومة عوامل اليأس والضعف (٣) . ويضاف إلى هذا أنه يخدم صاحبه من حيث كونه رمزاً للحالة أو المنزلة الاجتماعية التى لا بد أن تحوز احترام المجتمع وتقديره * (٤) .
ومن وظائف الدين النفسية الجديرة بالملاحظة ، وهى ذات صلة بما سبق الحديث عنه من الوظائف الأخرى ، أنه يقوم برفع عبء أو حمل اتخاذ القرار عن كاهل المتدين ويحيله على الآلهة (الله) ، مما يحقق راحة لدى كثير من المؤمنين لمعرفة أن المسئولية فى القرار الهام لله وليس للأفراد أنفسهم (٥) . فالدين صمام الأمان لأعماق النفس الإنسانية ومصدر الراحة والطمأنينة من مخاوف المستقبل وما بعد الموت (٦) .

أما عن الوظائف الاجتماعية للدين فهى لم تكن بأقل أهمية من الوظائف النفسية الفردية . فالدين يدعم القيم والعادات ، ويتضمن جزاءات أخلاقية لضبط اتصال الأفراد بعضهم ببعض مما يحقق الثبات والاستقرار الاجتماعى والمحافظة على النظام الاجتماعى والتوافق معه (٧) . وهو حين يقوى الرابطة الدينية ، يحقق التماسك والتضامن والتكافل والتكامل الاجتماعى من خلال المشاركة فى القيم والمعتقدات والممارسات الدينية (٨) .

---

(1)-Roberts Keith A ., OP . cit . , P. 58
(2)-Ibid, P . 59

(٣)ـ محمد عبد الله دراز ، المرجع السابق ، ص ٩٠ .
* وهذه الوظيفة ليست مقصودة فى الحقيقة من قواد الدين أنفسهم .

(4)-O'Dea ,Thomas F., OP . cit . P . 59 .
See : O'Dea ,Thomas F., Op .cit . P . 14 .
See : Robert , Keith A ., OP . cit . P . 60
(5)-Haviland William A., OP . cit . P . 350

(٦)ـ عامر النجار : التصوف النفسى ، المرجع السابق ص ٤٦٦ .
(٧)ـ سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص ١٨٣
أنظر : سامية خشاب ، المرجع السابق ، ص ١٠٩
سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص ١٨٤
فاروق إسماعيل ، المرجع السابق ، ١٩٨٠ ، ص ١٧١
مصطفى الخشاب ، المرجع السابق ، ص ٢٤٦

(8)-Taylor Robert B.,1973 , OP . cit . P . 398
See : Taylor Robert B., 1969,OP . cit . P. 125
: Wallace, Anthony F.C . , OP . cit . , P . 26
: O'Dea ,Thomas F., OP . cit . , P . 112

إلا أن من أهم وظائف الدين الاجتماعية كونه من أقوى وأهم وأنجح وسائل " الضبط الاجتماعى " الذى هو ضرورة حتمية للحياة فى الجماعة ، إذ لابد من قانون ينظم علاقات الأفراد ، ويحدد حقوقهم وواجباتهم . وهذا القانون لا غنى له عن " سلطان " نازع وازع يكفل مهابته فى النفوس ويمنع انتهاك حرماته فالإنسان بصفة عامة فى حاجة إلى رقيب أخلاقى يوجهه لخير الإنسانية وهذا الرقيب هو العقيدة والإيمان ذات السلطة الروحية التى تفوق قوة االقانون الوضعى وأحكامه (١) .

وقد أدت الاختلافات الواضحة فى محاولات تعريف " الضبط الإجتماعى " إلى اتساع مجاله . غير أنه يلاحظ على هذه الاختلافات أنها فى الغالب شكلية وتقوم على التمييز بين الشىء ونقيضه ، لذلك فهى ثنائية . فهناك من يميز بين وسائل الضبط التى تعتمد على القسر والقهر لإجبار الفرد على اتباع أنماط السلوك المقرر وتوقيع العقوبة على من يخرج عن هذا السلوك ، ووسائل الضبط التى تعتمد على المناقشة والإقناع والتوجيه والإرشاد .

ويميز فريق آخر بين الوسائل التى تتخذ شكل النظم الاجتماعية والوسائل غير النظمية التى تصدر بشكل تلقائى دون أن يكون لها معايير دقيقة ثابتة . وفريق ثالث يفرق بين الوسائل الرسمية التى تشرف عليها هيئة متخصصة تراقب سلوك أعضاء الجماعة ومدى توائمها مع الأنماط السلوكية العامة وقواعد الأخلاق والقيم الاجتماعية والثقافية وتطبق عليهم الجزاءات الملائمة ، والوسائل غير الرسمية التى يستخدمها المجتمع ولا يرتبط تطبيقها بجماعة معينة بالذات تعتبر مسئولة عن ذلك التطبيق نيابة عن المجتمع ككل . ورأى أحمد أبو زيد أن الاختلافات بين هذه التعريفات ليست جوهرية ومن ثم يمكن التقريب بينها بسهولة ، إذ ليس هناك اختلاف بين الوسائل النظمية وغير النظمية وبين الوسائل الرسمية وغير الرسمية ، ومن ثم بين الوسائل التى تعتمد على القسر والقهر ، والوسائل التى تعتمد على الإقناع والمناقشة والتوجيه والإرشاد (٢) . وعلى كل ، فالضبط الاجتماعى نظام هادف يعمل على ضبط سلوك الأفراد للتوافق والتواؤم مع سلوك الآخرين فى نطاق القيم والنظم المقررة فى ذلك المجتمع .

---

(١)ـ محمد عبد الله دراز : المرجع السابق ، ص ٢٤٦

أنظر : قاسم بن صلاح الدين الحاتى الحلبى : السير والسلوك إلى ملك الملوك ، صححه وحققه محمد عيد الشافعى ، دارالطبع والنشر القاهرة ، ص ٨

(٢)ـ أحمد أبو زيد : البناء الإجتماعى مدخل لدراسة المجتمع ، الجزء الثانى الأنساق ، المرجع السابق ، ص ٤٣ .

وكما هو واضح من هذا التعريف فالضبط الاجتماعى مؤسس على تنظيم العلاقات ، فكل نسق داخل المجتمع كالنسق السياسى والدينى والتربوى والاقتصادى يضم فى داخله نظاماً رمزياً للسلوكيات (١) . وهذا يتفق مع ما قاله نادل عن مفهوم الضبط الاجتماعى وما يتضمنه من فكرة التنظيم وفرض القيود على السلوك الاجتماعى مما يجعل من كل علاقة اجتماعية أو كل فعل اجتماعى يمكن أن يعتبر بشكل أو بآخر عاملا من عوامل الضبط الاجتماعى أو على الأقل له صلة بمسألة الضبط مما يوسّع ميدانه عن ميدان القانون رغم أنهما يؤديان نفس الوظيفة (٢) .

والدين يقيم فى كل إنسان رقيبا على نفسه فى سلوكه ويخلق الوازع الداخلى ويجعل المرء فى كل خلجة من خلجات فكره ، وفى كل حركة من حركات جسمه مستشعرا الخوف من خالقه من أجل ذلك كانت الضوابط الأخلاقية هى أهم ما عنيت به الأديان السماوية جميعا ، فالدين هو الذى يحدد القواعد الأخلاقية التى تسير عليها الجماعة ، ويقوى النظام الأخلاقى فى المجتمع (٣) . مما جعل بعض العلماء يجمعون الأخلاق و الفضيلة والدين فى قالب واحد وكأنهما شئ واحد ، وهما غالبا ما يظهران كجزء متكامل مع الدين (٤) .
ومما تقدم ذكره يتضح أن الدين يعمل لخير الفرد والمجتمع بإثارة نشاط الأفراد وتقوية إرادتهم وتنظيم فعاليتهم مما يحقق الخير لهم حيث الطمأنينة والأمان وخير المجتمع بحفظه وبقائه واستمراريته .

---

(1)-Scott John Paul, "*Science and Social Control* " In Social Control and Social Change, By John Paul Scott and Sarah F.Scott, The University of Chicago Press, Chicago.P.3,7

See : William G . Goode , 1978 ,*The Celebration of Heroes* : Prestige as Social Control System,California University Press,Berkeley Los Angeles, P. 2

See : Taylor, Roberts B., 1969, OP . cit . , P . 110 , 111

أنظر : سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص ٢٨

(٢)ـ أحمد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص ٤٤٤ ، ٤٢٤

(٣)ـ سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص ١٧٧

أنظر : ماكيفر وبيدج ، المرجع السابق ، ص ٣٣٨

See : Trimingham, Spencer , 1968 , *The Influence of Islam upon Africa* , Longmans Green And Co, London .

(٤)ـ هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، المرجع السابق ، ص ١١٨

ـ ٤ ـ

ما قامت دراسة تهتم بالدين فى مختلف المجالات الإجتماعية والأنثروبولوجية والفلسفية إلا واتجهت باهتمام صوب محاولة التمييز بين السحر والدين ومعرفة العلاقة بينهما (١) . ومن جملة هذه الدراسات نستطيع أن نقول أن السحر جزء لا يتجزأ من الدين ، وهما مصدران عن أصل واحد ويسيران فى العادة دائما جنبا إلى جنب لذا ينبغى ألا نزعم أنه قد كان عصر ساد فيه السحر ثم أعقبه عصر ساد فيه الدين (٢) .
ويمثل كل من الدين والسحر طريقة لسلوك الأفراد فى علاقتهم بالقوى فوق الطبيعية ، لذلك فالتمييز بين السحر والدين يتم من حيث أحوال سلوك المؤمنين (٣) ، التى تتراوح بين ثقة الإنسان فى السيطرة على الطبيعة بصورة مباشرة بمعرفة قوانينها وبين الاعتراف بالضعف والعجز الإنسانى فى السيطرة عليها بصورة مباشرة (٤) .

وصور جون بيتى John Beatti التفكير السحرى على أنه فى جوهره تفكيراً رمزياً تفكير رمزى وينحصر فى مبدأين أساسيين هما: " الشبيه ينتج الشبيه " وهو القائم على قانون التشابه أو التماثل ، والمبدأ الثانى " الجزء يقوم مقام الكل " وهو القائم على قانون الاتصال أو التلامس (٥) . وعلى الرغم من تواجد الدين والسحر فى الغالب فى آن واحد إلا أن كل منهما يخدم وظائف مختلفة عن الآخر ، لذا كان من الأهمية عند دراسة الدين أن نعرض لبعض أوجه التشابه والاختلاف بينهما .

أما عن أوجه التشابه بينهما فكل منهما يرتكز على الإيمان بوجود قوى عليا ، وهما كذلك محاولة جادة لحل مشكلات أساسية تواجه الناس فهما نشاط شعائرى (٦) .

---

(١)ـ هنرى برجسون ، المرجع السابق ، ص ١٥٩

(2)-Malinowski, Bronislaw, 1954, Magic,*Science and Religion*, Doubleday &Company . New York, P. 19

See : Parsons, Talcott , 1964, OP . cit . , P . 165

See : Johnstone, Ronald L ., 1975, *Religion and Society In Interaction* , Prentice-Hall. Englewood Cliffs, N . J . P . 24

See : Hammond,B. Peter , 1975, *Cultural Anthropology*, Second Edition MacMillan Publish ing Co, . New York, P . 3O7

See : Hoebel,E. Adamson ,weaver Thomas,1979, *Anthropology and the human Experience* , Fith Edition,Mc Craw-Hill P.554

أنظر : سير جيمس فريزر : الغصن الذهبى ، المرجع السابق ، ص ١٠٤

أنظر : محمد أحمد بيومى ، المرجع السابق ، ص ٤٣١ ، ٤٣٢

(3)-Hoebel,E. Adamson ,weaver Thomas, OP . cit . P . 554

(4)-Malinowsky, Bronislaw , OP . cit ., P . 19

(5)-Beatti, John , 1968 , op. Cit. P . 66

أنظر : سير جيمس فريزر ، المرجع السابق ، ص ١٠٤

(6)-Johnstone, Ronald L ., OP . cit . P . 23

أما عن أوجه الإختلاف فهى تتلخص فى أن : الدين يعتمد على مجموعة منظمة من المؤمنين يسودهم تنظيم خاص بهم ، أما السحر فلايسوده تنظيم ولا جماعة . وكذلك يمثل الدين نسقاً من الأخلاق يحكم السلوك ، والسحر لا يسوده أخلاق ولا تنظيم أخلاقى . وتبدو للدين شعائر وطقوس ذات معنى ، فى حين أن شعائر السحر لا معنى لها ــ أو هكذا تبدو . وتتم شعائر وطقوس الدين بانتظام يوميا أو أسبوعيا أو شهريا أو سنويا ، بينما شعائر السحر تتم تبعاً لأوقات الأزمات .

وكذلك تشمل وظائف الدين كافة أفراد المجتمع أو البناء الاجتماعى ، أما وظائف السحر فتشمل الفرد وليس المجتمع . كما أن المشاركة فى الدين مفتوحة والقائد يقود الجماعة لإنجاز الطقوس ، أما القائد فى السحر فهو واحد بمفرده والآخرون سلبيون فى هذه الشعائر والطقوس لعدم معرفتهم إياها (١) .

والواضح أن السحر أنانى فى جوهره ، والدين يقرّ الغيرية بل ويقضى بها . كما أنه يحاول قسر الطبيعة ، والدين يبتهل إلى الله ابتهالا يرجو فيه المدد والعطاء ، وهو أيضا يتم فى وسط نصف مادى ونصف روحى لأن الساحر يتجه إلى شخص ، والدين يستمد قوته الكبرى من ذات الله . ومن ثم لا مجال لاشتقاق الدين من السحر ، بل نرى فى الدين بقية من السحر ونرى فى السحر خاصة شيئا من الدين (٢) .

وعلى الرغم من تحديد كثير من أوجه الشبه والاختلاف بين الدين والسحر ، إلا أن الفرق بينهما لا زال غير واضح تماما فى كثير من المجتمعات البدائية ، وبالتالى فى كثير من الكتابات الأنثروبولوجية والاجتماعية . وقد أدى هذا الغموض إلى تضارب الآراء حول ما يمكن اعتباره سحراً وما يصح إدخاله ضمن دائرة الدين .

ونشير هنا لموقف كل من جيمس فريزر واميل دوركايم فبينما يرى فريزر أن الاجتماعات الدورية التى تقيمها العشائر الطوطمية وتمارس فيها الطقوس بهدف إرضاء الطوطم Totem والتقرب إليه ثم ذبحه وأكل لحمه لإكتساب صفاته وخصائصه تندرج هذه الممارسات والطقوس تحت الممارسات السحرية وتخرج بذلك عن مجال الدين لأنها لا تتعلق بالكائنات الروحية نظرا لأن الطوطم ليس إلا حيوان أو غيره مما تعتقد أفراد العشيرة أنها انحدرت منه ، والغرض من هذه الطقوس هو تقوية الروابط التى تربطهم به .

أما اميل دوركايم فيرى أن الممارسات الطوطمية ممارسات دينية لأنها تتعلق بالكائنات المقدسة (الطواطم) حتى وإن لم تكن كائنات روحية ، كما أنها تمارس على المستوى الجماعى نظرا لأن جميع أفراد العشيرة يشتركون فيها ، بالإضافة إلى أنها تهدف فى آخر الأمر إلى صالح الجماعة ككل (٣) .

---

(1)-Roberts, Keith A., OP . cit ., P . 67

(٢)ــ هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، ص ١٦١

(٣)ــ سير جيمس فريزر : المرجع السابق ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٤

ورأى جون بيتى أنه لا يمكن التمييز بوضوح بين الدين والسحر لأن الاختلاف بين فكرة القوة السحرية فى الأشياء وفكرة الروح الشخصية فى الأشياء اختلاف أكبر من أن يمثل اختلافاً فى الدرجة . والمعتقدات والممارسات التى نطلق عليها الطوطمية تقع عند الخط الفاصل بين السوى واللاسوى . والطوطم كما هو لدى سكان أستراليا الأصليين يمثل نوعاً من القوة الروحية وهذا هو هدف الاعتقاد الطوطمى ومن أجله تقام الشعائر والمراسم الخاصة (١) .

ومع أن كلمة الطوطم تشير إلى وجود علاقة معينة بين الإنسان والحيوان تستتبع قيام معتقدات وممارسات ذات طابع دينى فليس لها علاقة من هذا النوع تشير إلى وجود النظام الطوطمى .

ويشير الأنثروبولوجيون عند حديثهم عن المجتمع الطوطمى إلى المجتمع المقسم لعدد من الجماعات أو العشائر. وتعتقد كل عشيرة بأن أفرادها ينحدرون من صلب طوطم معين (فى الغالب يكون نوعاً من الحيوانات أو النباتات وفى حالات نادرة من الجمادات) يكون بمثابة المؤسس الأول والحقيقى لعشيرتهم ، وبذلك يصبح معبودا لهم ، ويسودهم الاعتقاد بوجود روابط وقرابة من جميع أفراد الطوطم وهذا يفرض قيوداً صارمة على الزواج بين أفراد الطوطم الواحد ، ومن ثم يسودهم نظام الزواج الخارجى ـ إلا أن هذا ليس دائما ـ ويحرم قتل الطوطم أو الإعتداء عليه ، ولكن يحق لأفراد العشيرة أن يتناولوا لحمه فى طعامهم فى مناسبات شعائرية معينة لاكتساب الخصائص المستحبة التى يتميز بها الطوطم . والعلاقة ليست قائمة بين فرد معين وحيوان معين بالذات ، بل بين العشيرة ككل وجميع أفراد فصيلة معينة مثل (جميع الأسود أو التماسيح) .
ويقع على أفراد العشيرة التزامات معينة على جميع أفراد الطوطم الواحد بضرورة التماسك والتضامن حتى وإن لم يكن يعرف بعضهم بعضا ، كما أن هذه العضوية فى الطوطم تنتقل معه من مكان لآخر بحيث تعرف القبائل المختلفة نسب أى شخص والقبيلة التى ينتمى إليها من مجرد معرفتهم للطوطم الذى يتبعه (٢) .

واعتمد دوركايم فى تحليله أساسا على المادة التى جمعها من مجتمع Arunta ، وقدم فى البداية تفسيراً اجتماعياً ورأى أن الطواطم رموز ترمز للجماعة وللقيم التى تستخدم كهدف للشعائر والطقوس ، فالطوطم لدى دوركايم يمثل شعاراً أو علماً للعشيرة (٣) .

---

(1)-Beattie, J., OP . cit . , P . 220

(٢)ـ سير جيمس فريزر : المرجع السابق ، ص ١٢٣ ، ١٢٤

(3)-Beattie, J., OP . cit . , P . 220

ورأى برجسون أن طبيعة الحيوان تتركز فى صفة واحدة وهى فرديته ونوعه حيث أنهما شئ واحد . أما معرفة الإنسان تتمثل فى تميّزه عن غيره من الناس وهذه تشمل الملامح الفردية . وقال أن الطوطمية ليست عبادة الحيوان رغم أنها تتضمن معاملة الإنسان لنوع من الحيوان أو النبات أو الجماد معاملة فيها إجلال ، وهذا ليس عن الدين ببعيد .
وتساءل هنرى برجسون عن معنى قول أهل القبيلة أنهم " كالجور" مثلا ، ورأى أنه لو قلنا أن للبدائى منطقاً خاصاً فهذا تسرع كبير ، حيث أن كلمة (هو) لها معانى شتى يصعب علينا نحن المتحضرين تحديدها فكيف نفهم المعنى الذى يقصده البدائى ؟ وحين يتحدث البدائى للطوطم وحين يعامله معاملة الإنسان كيف يتعامل معه ؟ هل الطوطم مجرد شعار بدائى ؟ ورأى أن هذه مبالغة فى الاتجاه المضاد . والحقيقة أن الطوطم يقع فى الوسط بين هاتين الحالتين العبادة ومجرد رمز وتسمية للقبيلة أو العشيرة (١) .
وأضاف أحمد الخشاب متحدثا عن النظام الطوطمى بأنه نظام دينى قائم على اعتقاد أفراد عشيرة واحدة أنهم منحدرون من أصل طوطم واحد ويسودهم رابطة قوية تقوم على الترابط المعنوى وليس على القرابة البيولوجية (٢) .

وذكر برجسون أن الاعتقاد فى السحر جعل الإنسان يعتقد فى الأرواح والمانا Mana ، ولما كان لكل منا روح هى جوهر ألطف من جوهر الجسد ، خلع الإنسان على الطبيعة الحياة ، فكان لكل شىء كائن روحى غامض يرافقه . ولما آمنت الإنسانية بهذه الأرواح أخذت تعبدها . وهناك إذن فلسفة طبيعية هى الروحية الكونية Animism * . ومنها خرج الدين (٣) .

" فالانيميزم" أو المذهب الحيوى الذى بنى عليه تايلور نظريته المشهورة يقصد به أن ينظر الإنسان إلى كل مظاهر الطبيعة حوله (حيوانات ـ نباتات ـ جمادات) على أنها مليئة بالحياة الشخصية Personal Life ، فالانيميزم هى النزعة إلى إسباغ الحياة الشخصية على كل مظاهر الطبيعة المختلفة ، وبهذا المعنى تعتبر خاصية من أهم خصائص الشعوب الفطرية ولكنها تظل ملازمة للإنسان فى ارتقائه وتطوره بمعنى أنها عنصر ثابت من عناصر الفكر البشرى يتصف بالديمومة والاستمرار (٤) .

---

(١)ـ هنرى برجسون ، المرجع السابق ، ص ١٦٧

(٢)ـ أحمد الخشاب ، دراسات أنثروبولوجية ، المرجع السابق ، ص ٤٨٣ ، ٤٨٤

* أنظر أحمد أبو زيد : تايلور ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، دون سنة النشر .

(٣)ـ هنرى برجسون ، المرجع السابق ، ص ١٦٢

(٤)ـ أحمد أبو زيد : تايلور ، المرجع السابق ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

فالكون كله حى وله روح وهذا اعتقاد فطرى غريزى (١) تم التصريح به فى الدين الإسلامى أرقى وأسمى الأديان ، وتوجد كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية (٢) التى تدل على هذا الاعتقاد ، نذكر منها قول الله تعالى { وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم } (٣)

وهذا دليل قاطع على وجود نوع معين من الحياة فى كافة المظاهر الكونية الطبيعية سواء أطلقنا عليها روح أو نفس كما أطلق تايلور ، أو أطلقنا عليها قوة أو طاقة كما أطلق علماء الطبيعة وأيا كانت التسمية فهذه الأرواح وجدت فى أشكال كثيرة مختلفة كأرواح الإنسان والحيوان والسحرة والعرافين والملائكة والآلهة (٤) .

فالروح أساس وجوهر الانيميزم (٥) . والمانا لم تكن الاعتقاد فى وجود الأرواح ، وإنما هى قوة خارقة ليست شخصية ذاتية . وأخذ الأنثروبولوجيون برأى ماريت R .R . Marett (١٨٦٦ ـ ١٩٥٣) وهى أول من استخدمت هذه الكلمة واستعارتها من اللغة المالينزية والبولانيزية .

والمانا تشمل معنى واسع يستخدم للدلالة على نوع من الفاعلية غير الشخصية التى تنفذ للعالم ، وقد تكون مركزة فى كثير من أشخاص أو أشياء ، وهى تشبه تماما الكهرباء أو نوع من القوة المحركة التى توجد فى كثير من الأشياء ، وتمثل قوة روحية غير مادية مميزة عن القوة الفيزيقية (الطبيعية) (٦) .

وأضاف Hammond نوعا ثالثا من القوى فوق الطبيعية وهى الإنسانيات Humans أو القوى الإنسانية الخاصة بالإنسان وهذه تمكننا من تفسير وتعليل حالات كثيرة حيث يشعر الأفراد أنهم يجتازون الأشياء أو يحققون أشياء تفوق العادة ، ليس عن طريق الاقتراب من أصل أو مصدر خارجى وإنما من خلال قواهم فوق الطبيعية (٧) .

---

(١)ـ هنرى برجسون ، نفس المرجع السابق ، ص ١٦٢

(٢)ـ حديث صحيح : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ على جبل أُحُد فقال : هذا أحد جبل يحبنا ونحبه . أخرجه مسلم والترمذى . وقال أهل العلم لا يكون الحب إلا عن مدرك له معرفة ونوع من الحياة .
أنظر : ابن رجب الحنبلى ، من علماء القرن الثامن الهجرى ، جامع العلوم والحكم ، الطبعة الأولى ، دار الريان ، ١٩٨٧ ، ص ٥٣٦ .

(٣)ـ سورة الإسراء آية ٤٤

(4)- Heibert Paul G . , 1976 , op. cit , p 381.

(5)-Hoebel Adamson E . , Thomas Weaver , OP . cit . , P . 538
See : Taylor Robert B . , 1973 , OP . cit ., p . 409

(6)-Marett R . R ., 1914,*The Threshold of Religion* , Second Edition , Methuen & Co . L T D London , P. 104,105
See : Hobel Adamson E . , Thomas Weaver , OP . cit ., P . 539

(7)-Taylor Robert B . , 1973 , OP . cit ., p . 391

وكثير من الثقافات تتضمن نوعاً من مفهوم الروح الحارسة أو الحامية Guardian Spirit ، حيث يقيم الشخص علاقة خاصة مع الروح التى تعطى له القوة وتمكنه من المعرفة وتمده بالعلم وترشده وتحفظه وتحميه طوال حياته . والبحث عن هذه الروح يمثل عنصراً جوهرياً ذا مغزى فى الدين لدى ثقافات الهند فى شمال أمريكا (١) .

ورأى هوبل أن كل الأديان على اختلافها تشمل مظاهر واضحة من الانيميزم والمانا (٢) . وعرّفت ماريت المانا بالجانب الإيجابى للقوة الخارقة للطبيعة ورأت أن الجانب السلبى لهذه القوة يتمثل فى التابو Taboo وأضافت أن كل ما هو خارق للطبيعة فى أى شكل من الشكلين السابقين (٣) يتميز دائما بشيئين وهما الخاصية السلبية الممثلة فى التابو والخاصية الإيجابية الممثلة فى المانا .

ورأى فرويد فى كتابه عن الطوطم والتابو أن أقرب ترجمة لكلمة تابو هى " الخوف المقدس " لأنها تجمع بين خاصية القداسة التى تتمتع بها الأشياء التى تعتبر (تابو) وبين التحريمات والقيود التى تفرض على الناس إزاء هذه الأشياء ذاتها .

وتختلف قيود التابو عن القيود الرتيبة فى أنها لا تصدر عن أمر إلهى ولكن الناس يفرضونها بأنفسهم على أنفسهم ، وتحريمات التابو تحريمات قاطعة ، ولذا فإن خرق التابو يستتبع بالضرورة توقيع العقوبة والجزاء ضمنيا ، وإن كان هناك حالات يتولى المجتمع ذاته توقيع العقوبة على المعتدى فيها ، على اعتبار أن خرق التابو يلحق الأذى ليس بالشخص المعتدى وحده وإنما بالمجتمع ككل (٤) .

وقد اعتمدت الباحثة على تصنيف هنرى برجسون للدين حين أطلق على كل من (السحر والمانا والتابو والانيميزم والطوطمية والأرواح) الدين السكونى واستند فى تسميته هذه على كون الدين السكونى أو الإستاتيكى يحمل الفرد على التشبث بالحياة ـ رغم إدراكه العقلى بحقيقة الموت ـ وهو لا يحدث نموا فى الشخصية وفى دوافع الذات البشرية، ويربط الإنسان بالمجتمع فهو دين وجد لإتقاء الأخطار التى يتعرض لها العقل (٥) .

---

(1)-Taylor Robert B . , 1969 , OP . cit ., p . 120
See : Taylor Robert B . , 1973 , OP . cit ., p . 392
See : Keesing Roger M . OP . cit ., P . 335
See : Malinowski Bronislow , OP . cit ., P . 77

(2)-Hoebel Adamson E . Thomas Weaver , OP . cit ., P . 537

(3)-Marett R . R . , OP . cit ., P 110
See : Hoebel Adamson E . , Thomas Weaver , OP . cit ., P 556
See : Wallace Anthony F . C . ,OP . cit ., P 61
See : Marett R . R . , OP . cit ., P 99

(٤)ـ سير جيمس فريزر ، المرجع السابق ، ص ١٣٠.

(٥)ـ هنرى برجسون ، المرجع السابق ، ص ٢٠ .

أما النوع الثانى وهو الدين الحركى أو الديناميكى فهو ليس فى الحقيقة امتداداً للدين السكونى ، ولا يمكن كما يظن البعض إمكانية الانتقال من السكونى للحركى فى حلقات تدريجية وخطوات متتالية .
كذلك الأخلاق السكونية والحركية ، فالأخلاق الحركية ليست نهاية عددية كمية للأخلاق السكونية . فالأخلاق الحركية والدين الحركى ليسا من خلق المجتمع بل من إبداع أفراد ، ويسيرون بالإنسانية إلى الأمام وهؤلاء هم الصوفية حملة الوثبة الحيوية ومكملوها [١] .

فالدين الحركى يشمل التصوف بأنماطه المختلفة ، التصوف الشرقى واليونانى والمسيحى والإسلامى وغيره ، وإذا أمعنا النظر فى التصوف وصورته لوجدنا ثمة توافق عجيب بين رؤى المتصوفة على إختلاف مذاهبهم وتعدد نظرياتهم . ونرجع أو نعلل هذا لوحدة الهدف وهو الله حيث يعتقد الصوفية أنهم على اتصال به [٢] .

ويمثل الدين الحركى الانفعال الذى هو هزة عاطفية فى النفس وإثارة للإرادة القوية التى تدفع الإنسان للأمام [٣] لذلك فهو يمثل تجربة روحية (تجربة صوفية) ذاتية قد لا ترتقى إلى مرتبة الدليل الموضوعى ، منبعها الحدس ، غايتها الاتصال بالله لا التشبث بالمجتمع ، تجعل الإنسان فوق الإنسان ، وسيلتها الانفصال عن كل شىء لا التعلق بالحياة ، جوهرها " فعل " ومن ثم كان المتصوفة الحقيقيون رجال عمل هم " المرافقون لله " هم القدوة . فالتصوف الحقيقى يمتزج فيه النظر والعمل وتختلط فيه الإرادة البشرية بالإرادة الإلهية حتى يكون كل فرد إنسانا إلهيا . والتصوف فى صميمه فعل وخلق وحب . لذا يحقق الدين الحركى الطمأنينة والسكينة ــ كالدين الساكن ــ بشكل أسمى وأرقى [٤] .

ومن هذا المنطلق نتناول دراسة التجربة الصوفية ـ من المنظور الانثروبولوجى ـ كتجربة دينية بعناصرها المختلفة لمحاولة التعرف على طبيعتها وعناصرها بخصائصها المختلفة وهل لها نفس عناصر التجربة الدينية أم هناك اختلاف بينهما ؟

---

(١)ــ هنرى برجسون : المرجع السابق كلام المترجمان ، ص ١١

(٢)ــ نفس المرجع السابق ، ص ١٠

(٣)ــ نفس المرجع السابق ، ص ٥ .

(٤)ــ زكريا إبراهيم : برجسون . دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٦ ، ص ٢٠١ .
أنظر : هنرى برجسون : المرجع السابق ، ص ٢١ .

الفـــصـــل الثالث

التصوف والطرق الصوفية

- تعريف التصوف .
- نشأة التصوف .
- نشأة الطرق الصوفية وتنوعها .
- نشأة التصوف والطرق الصوفية فى المجتمع المغربى .
- السلم الروحى .
- السلطة الروحية .
- الغيبيات .

الفصل الثالث
التصوف والطرق الصوفية

تعريف التصوف :

لم يسبق أن دار جدال ونقاش حول موضوع بقدر مادار حول التصوف والطرق الصوفية ، ففى البداية وقع خلاف كبير حول التصوف كلفظ وأصله ومصدره واشتقاقه ، وقد حاول المهتمون بالتصوف من العرب والمستشرقين الوصول إلى المعنى الأصلى له ، فقيل إنه إشتقاق من الصوف ، وقيل إنه من الصفاء ، والبعض اعتبره نسبة إلى أهل الصُفة ، والبعض الآخر قال إنه نسبة إلى الصف الأول ، ونحن نميل إلى ما ذهب إليه أبو القاسم القشيرى إذ قال أن إسم التصوف لم يشهد له من حيث العربية قياس أو اشتقاق والأظهر فيه أنه لقب .

وإننا فى هذا البحث لسنا بصدد الاهتمام بالتصوف كلفظ وإنما نقصر اهتمامنا على التصوف كمفهوم باعتباره تجربة روحية من خلال التعرف على خصائصه ومبادئه وأهدافه ووظائفه التى تعمل على حفظ كيانه وهيكله كظاهرة اجتماعية حية لعبت أدواراً خطيرة فى حياة المجتمع الإسلامى ولاتزال تلعب دورها حتى الآن .

وقد أجمع الصوفية فى كل العصور على أن تجاربهم الروحية أمور تستعصى على الوصف وتعلو على التعبير، فلم يحاولوا أن يضعوا لها تفسيراً أو تعليلاً ، وإنما وصفوا ما أدركوه أو شاهدوه بأنها أمور وجدانية ذوقية لا تفى اللغة بالتعبير عنها أو ترجمتها بالألفاظ ، ولكن هذا لم يقف حائلاً دون محاولة بعضهم وضع تعريفات للتصوف من حيث هو حياة روحية خاصة ، والصوفى من حيث كونه إنساناً يحيا هذه الحياة .

وبالنظر إلى التعريفات التى وضعت للتصوف نجد أنها لاتُعَدُ ولاتُحصى لذلك سوف نكتفى هنا بذكر أشهر هذه التعريفات لإلقاء الضوء على التصوف كمضمون ومنها قول سهل التسترى : إن التصوف ليس رسماً ولا علماً ولكنه خُلق . وقال السرى السقطى : التصوف تمام الأدب (١) . وقال أبو محمد الجريرى : التصوف هو الدخول فى كل خُلُق سنى والخروج من كل خلق دنىٌ . وقال الكتّانى : التصوف خُلُق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء . وقال الشبلى : التصوف الانقطاع عن الخلق والاتصال بالحق (٢) . وسئل سمنون عن التصوف فقال : ألا تملك شيئاً ولا يملكك شىء . وقال معروف الكرخى : التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق . وقال عمرو بن عثمان المكى : التصوف أن يكون العبد فى كل وقت بما هو أولى فى الوقت (٣) . وقال الجنيد : التصوف أن يميتك الحق عنك

---

(١)ـ على سالم عمار : أبو الحسن الشاذلى ، الجزء الأول ، مكتبة دار التأليف ، الطبعة الأولى ، ١٩٥١ ، ص ٣ .

(٢)ـ مقداد يالجن : .فلسفة الحياة الروحية : منابعها ومشاربها ونشأتها ونشأة التصوف والطرق الصوفية ، الطبعة الأولى ، دار الشروق ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م ص ٧٢

(٣)ـ أبى نصر السراج الطوسى : اللُمع حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمودوطه عبد الباقى سرور، دار الكتب الحديثة بمصر .١٣٨٠ ـ ١٩٦٠. ص ٤٥ .

ويحبيك به [١] . وقال الجيلانى : التصوف هو الصدق مع الحق وحسن الخُلُق مع الخَلق [٢] .

ويتضح من هذه التعريفات أنها شخصية وليدة تجارب ذاتية ومن ثم تختلف من صوفى لآخر ، لذلك تكمن قيمة هذه التعريفات فيها مجتمعة فهى بمثابة الأجزاء التى يتألف منها البناء الكلى للتصوف كمضمون .

وقد تم تصنيف تعريفات التصوف إلى ثلاث مجالات : مجال يربط التصوف بالسلوك أو الأخلاق ومجال يربطه بالنسك وصور العبادات ، وينصب الاهتمام فى هذا المجال على الجانب العملى المتمثل فى الطقوس والشعائر الدينية مع تحقيق جوهرها الروحى الحيوى ، والمجال الثالث يربط التصوف بالمعرفة والمشاهدة ، وهو يولى عناية فائقة بالجانب النفسى والعقلى فى التصوف [٣] .

ومن التعريفات المختلفة للتصوف يتضح إتصال التصوف ـ باعتباره مجالاً للحياة الروحية ـ اتصالاً وثيقاً بمختلف العلوم كالأخلاق والنفس والفلسفة والإجتماع .

وكان للجانب الأخلاقى فى تعريف التصوف النصيب الأكبر من إهتمام المتصوفة وغيرهم من الباحثين . وقد شاع هذا الاتجاه فى الشرق والغرب قديماً وحديثاً حتى وصِفَ التصوف بأنه علم للأخلاق . وقد أضاف البعض بأنه أيضاً علم للنفس ، إذ هو أشد ما يكون لمعرفة النفس التى تصدر عنها الأخلاق وذلك أن ارتباط التصوف بالمعرفة والمشاهدة ورؤية القلب وانفتاح البصيرة جعله ذا علاقة وثيقة بالتجربة النفسية [٥] . فالتصوف هو علم الرياضات النفسية والمواجيد القلبية والأحكام الباطنية [٦] . حتى أطلق البعض على الصوفية أطباء النفوس ومرشدى الأخلاق . وقال أحمد محمود صبحى : إننا لن نجانب الحق إذا قلنا أن التحليل النفسى قد استعار من التصوف بعض وسائله فى التقويم والعلاج [٧] .

---

(١)ـ أبى القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية ، الطبعة الثانية ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٥٩ م مكتبة ومطبعة البابى الحلبى وأولاده بمصر ص ١٣٨ .

(٢)ـ عبد القادر الجيلانى الحسنى : الغُنية لطالبى طريق الحق فى الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية ، الجزء الثانى، الطبعة الثالثة ـ ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٦ م مطبعة البابى الحلبى وأولاده بمصر ، ص ١٦٠ .

ـ أنظر : أبى حامد الغزالى : القصور العوالى من رسائل الامام الغزالى ، حققه الشيخ محمد مصطفى ابو العلا ، الجزء الرابع ، دار الطباعة المحمدية بالأزهر ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ١٧٣ .

(٣) محمد كمال جعفر : التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٠ ص ٤

(٤) على سالم عمار : أبو الحسن الشاذلى المرجع السابق ص ٤

(٥) محمد كمال جعفر : التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ، المرجع السابق ص ٧

(٦) محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٤ ، ص ١٧ .

(٧) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٨٣، ص ٢٥ .

وعلى الرغم من أهمية الاتجاهين الأخلاقى والنفسى فى تعريف التصوف إلا أنهما لا يعبران عن مفهوم التصوف تعبيراً دقيقاً مما جعل البعض يطلق عليه الفلسفة الروحية فى الإسلام من حيث أنه فلسفة للحقائق الإلهية بجانب كونه علماً للنفس الإنسانية والأخلاق الدينية (١) . كما قال التفتازانى أن التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقى بالنفس الإنسانية أخلاقياً (٢) . وأعطى البعض للتصوف مجالاً أوسع باعتباره طريقة حياة لعديد من الناس بما تشمله هذه الطريقة من فكر وسلوك وعاطفة (٣) .

وقد عرف عن الصوفية أنهم قوم اجتماعيون هدفهم بناء حياة سعيدة للفرد فى الدنيا والآخرة وطريقهم فى ذلك العمل الصالح ، وقال إبراهيم الدسوقى فى هذا النطاق لا يكتمل مقام الصوفى حتى يكون محباً لجميع الناس مشفقاً عليهم ، ساتراً لعوراتهم فالتصوف يهدف إلى إقامة مجتمع أخلاقى يسوده المحبة والسعادة والخير (٤) .

ومما تقدم ذكره يتضح مدى اتساع مجال التصوف وبالتالى صعوبة الوصول إلى تعريف شامل يمكن أن يطلق على التصوف كمضمون ، فالتصوف ينصرف إلى عديد من المعانى وإن كانت جميعها لاتختلف فى الغاية إلا أنها تتنوع تنوعاً كبيراً ، ويرجع هذا التنوع إلى ما سبق ذكره من كون التجربة الصوفية تجربة شخصية ذاتية .

وكل هذه المعانى على اختلافها تندرج تحت المفهوم الشائع لدى المتصوفة وهو المتمثل فى مقام الإحسان وهو المقام الثالث فى الحديث الشهير * عن عمر رضى الله تعالى عنه عندما أتى جبريل ليعلمهم دينهم وسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإسلام والإيمان والإحسان وقال عن الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك ، وفى هذا المقام يتضح التصوف وأسسه ومنهجه وهدفه المتمثل فى التقوى والإخلاص ومراقبة النفس ومحاسبتها والصدق والورع والمشاهدة والمعرفة .....الخ .

---

(١)ـ زكريا الأنصارى : الفتوحات الإلهية فى نفع أرواح الذوات الإنسانية ، حققه بدوى طه علام ، مطبعة العاصمة ، القاهرة ،١٩٧٦ ، ص ٤ .

(٢)ـ أبو الوفا الغنيمى التفتازانى :مدخل إلى التصوف الإسلامى،دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ١٠

(٣)ـ محمد كمال جعفر : المرجع السابق ، ص ٥

(٤)ـ عبد الحفيظ فرغلى على القرنى : التصوف والحياة العصرية ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤م ص ١٩ ، ٣٠ .

* عن عمر رضى الله تعالى عنه قال : بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لايرى عليه أثر السفر ولايعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال يا محمد أخبرنى عن الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن إستطعت إليه سبيلاً . قال صدقت ، فعجبنا له يسأله ويصدقه ، قال فأخبرنى عن الإيمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره ، قال صدقت ، قال فأخبرنى عن الإحسان قال أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك ، قال فأخبرنى عن .... الخ الحديث . رواه مسلم . يحيى بن شرف الدين النووى : شرح الأربعين النووية فى الأحاديث الصحيحة النبوية ، مكتبة الشمرلى القاهرة ص ١٢ ، ١٣ .

ولما كان من الصعب وضع تعريف جامع مانع للتصوف ، فسوف نتناوله فى هذا البحث من خلال معانيه الرئيسية التى تتمثل فى كونه طريقة للقوم مسلكهم فيها المجاهدة والرياضة لتحقيق (الرقى الأخلاقى) الذى به ترقى الروح من مقام لمقام حتى تصل إلى مقام التوحيد والمعرفة والمشاهدة ـ الذى يتم ذوقاً لا حساً أو عقلاً ـ وهذا هو هدف الصوفية، فمن يسير فى الطريق دون الوصول إلى هذا الهدف لم يكن صوفياً فالصوفى هو الذى صفا وصفاه الله عن الأخلاق المذمومة ، وتخلق بالأخلاق المحمودة ، حتى أحبه الله وحفظه فى جميع حركاته وسكناته ، ووفقه للقيام بأداء عباداته ، وأطلعه على أسراره ، وخصه بطوالع أنواره (١) .
وقال ذو النون المصرى : علامةُ العارف الصوفى ثلاثة : لايطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولايعتقد باطناً من العلم ينقد عليه ظاهراً من الحكم ، ولاتحمله كثرة نعم الله تعالى عليه وكرامته على هتك أستار محارم الله تعالى (٢) .

وفى تعريف الصوفى توصل ابن سينا إلى تعريف جامع شامل عندما حاول أن يفرق بين الزاهد والعابد والعارف ويقصد بالأخير الصوفى ، فقال :
إن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، والعابد هو المواظب على القيام بالعبادات من صلاة وصيام وقيام وغيرها أما العارف فهو ذلك الإنسان المنصرف بفكره إلى الله مستديماً لشروق نور الحق فى سره . والنتيجة التى توصل إليها ابن سينا هى اجتماع الزهد والعبادة فى التصوف وليس وجود التصوف فى الزهد أو العبادة وحدهما ، فكل صوفى زاهد وعابد ، وليس كل زاهد أو عابد صوفى (٣) فالتصوف اسم جامع لمعانى عديدة كالفقر والزهد والنسك والعبادة وغيرها من المعانى التى تندرج تحت التصوف كمفهوم . والتصوف كعلم يختلف عن بقية العلوم لأنه ليس له نهاية لأن المقصود ليس له غاية فهو إشارات وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء ، وهو علم الفتوح يفتح الله تعالى به على قلوب أوليائه فى فهم كلامه ما شاء كيف شاء ، وكرم الله وعطاؤه ليس له نهاية (٤) .

ومما سبق يتضح مدى صعوبة الوصول لمفهوم يلقى الضوء على التصوف ويوفيه حقه من كافة الجوانب لذلك آثرنا أن نعرض لأهم الخصائص التى نرى أنها تمكن أو تساعد فى التوصل لتعريف التصوف وقد اتفق كل من :

---

(١)ـ أبى القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية ، المرجع السابق ، ص ٢٠ .
(٢)ـ أبى نصر السراج الطوسى : المرجع السابق ، ص ٦١ .
(٣)ـ محمد كمال جعفر : المرجع السابق ، ص ٦ .
(٤)ـ أبى نصر السراج الطوسى : المرجع السابق ، ص ٣٧ .

توفيق الطويل (١) والتفتازانى (٢) ومقداد يالجن(٣) وسامية الخشاب (٤) على أن أهم خصائص التصوف تندرج تحت خمس عناصر هى :

١ ـ الترقى الأخلاقى.

٢ ـ الفناء فى الحقيقة المطلقة .

٣ ـ العرفان الذوقى المباشر .

٤ ـ الطمأنينة والسعادة .

٥ ـ الزمزية فى التعبير .

وهذه العناصر تمثل أهدافاً للتصوف أكثر من كونها سمات وخصائص مميزة للتصوف ، لذلك يمكننا أن نضيف إلى هذه العناصر عنصرين جوهريين مميزين لهما أهمية كبيرة لإلقاء الضوء على التصوف وهما :

١ ـ الإرادة : وهى أول منزلة القاصدين وبدء طريق السالكين (٥) وحقيقتها ترك ما جرت عليه العادة ، وتحقيقها نهوض القلب فى طلب الحق سبحانه وتعالى وترك ما سواه (٦) .

٢ ـ الحب الروحى : وهو أساس جوهرى فى طريق الصوفية ، وقد ذكر زكى مبارك أنه لم ير كلمة شغلت الصوفية كما شغلتهم كلمة الحب ، فالتصوف لا يصلح إلا بفضل الحب ، فالحب هو الأول والآخر فى حياة أولئك الناس

---

(١)ـ توفيق الطويل : " خصائص التصوف الإسلامى " ، عالم المعرفة ، عدد ٨٧ ، ١٤٠٥ هـ ، مارس ١٩٨٥م ، ص ١٧٤ ، ١٧٥.

(٢)ـ أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المرجع السابق ، ص ٧ : ٩ .

(٣)ـ مقداد يالجن : المرجع السابق ، ص ٧٤ : ٧٦

(٤)ـ سامية الخشاب : المرجع السابق ، ص ٦٩ ، ٧٠ .

(٥)ـ أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى : معراج التشوف إلى حقائق التصوف ، قدمه وراجعه حفيده أحمد محمد بن عجيبة ، الطبعة الأولى ، مطبعة المرينى تطوان ، ١٤٠٢ـ ١٩٨٢، ص٣٤

(٦)ـ عبد القادر الجيلانى الحسنى : المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

وأغلب الظن أنهم يبدأون حياتهم بالحب الحسى ثم يترقون إلى الحب الروحى (١) . والحب من أوثق عرى الإيمان وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، فالحب شرط ضرورى من شروط الإيمان (٢) . والمعرفة المباشره لله وهى المعرفة الروحية التى هى قمة الطريق الصوفى هى التى توصل الإنسان إلى الحب الإلهى الحقيقى الذى هو مصدر لحب البشر وحب كل الفضائل الإنسانية التى يهدف إليها الصوفى ، فالمعرفة والحب هما هدفا التصوف النهائى (٣) .

ومن ثم يبدو فى جلاء أهمية الإرادة والحب كعنصرين أساسيين فى التصوف مما حدا بنا عند التحدث عن التصوف وتعريفه وخصائصه أن نشير إليهما باعتبارهما من الخصائص والسمات المميزة للتصوف ومن المقومات الأساسية والضرورية للصوفى فى سلوكه للطريق إلى الله سبحانه وتعالى .

بعد استقراء هذه التعريفات وتبين مدى قصور أى منها منفردة عن استيعاب التصوف نرى صعوبة وضع تعريف محدد له ، لذلك آثرنا أن نحدد سماته وخصائصه والصفات المميزة لأهله (قوم الصوفية) بغرض التعرف على ما يتحلون به من أخلاق وآداب وقيم وعلى أنماط حياتهم المختلفة ، وهذه السمات والخصائص هى كل اهتمامنا سواء أطلقت عليها اسم التصوف أو الإحسان أو الحياة الروحية أو علم الأخلاق أو فقه القلوب أو غير ذلك من المسميات التى أطلقت عليها والتى لا تغير شيئاً من حقيقتها .

ونرى أن مفهوم التصوف أشمل وأعم من أن يطلق عليه إحدى هذه المسميات إذ أنه يشملها جميعاً بين طياته .

وعلى الرغم مما تقدم ذكره فإننا سوف نتناول التصوف فى هذا البحث باعتباره مجالاً لممارسة الحياة الروحية لأن الحياة الروحية إطار يشمل أغلب ما تهدف إليه هذه التسميات من أغراض ومعانى .

---

(١)ـ زكى مبارك : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ، الجزء الثانى ، الطبعة الأولى ، مطبعة الإعتماد بمصر ، ١٣٥٧ هـ ـ ١٩٣٨ م ، ص ٢٢٨ .

(٢)ـ أبو طالب المكى: قوت القلوب فى معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد ، الجزء الثانى ، دار صادر ، دون سنة النشر ، ص ٥٠ .

(3)- Hava-Lazarus-Yafeh:*The place of the Religious Commandments in the Philosophy of A Ghazálí,'* in The Muslim World by Elmer C. Douglas and Edwin E. Calverley,1967 vol. LI no. 3, July 1967, published . by The Hartford Seminary Foundation, pp 173-184, p. 174, 176 .

نشأة التصوف :

إن أى ظاهرة اجتماعية لا يتسنى فهمها إلا فى ضوء الظروف السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة التى أهلت لنشوء هذه الظاهرة وتطورها ، ومن ثم كان اهتمام العلماء العرب المسلمين والمستشرقين بتحديد العوامل التى كانت وراء نشأة التصوف . ولكثرة ما شاب التصوف من عناصر غريبة عن الإسلام منها الهندى والفارسى واليونانى والمسيحى ، فقد أدى ذلك إلى اعتقاد البعض من العرب والمستشرقين أن نشأة التصوف ومصدره يرجع إلى هذه العناصر الدخيلة على الإسلام وغيرها من العوامل الخارجية بعيدة الصلة عن الإسلام . والحقيقة أن تاريخ التصوف فى الإسلام جزء لا يتجزأ من تاريخ الإسلام نفسه ، ومظهر من مظاهره وما أحاط به من ظروف وما دخل فيه من شعوب ، وليس شيئاً أجتلب من الخارج دون أن يكون له صلة بالدين الإسلامى وروحه وتعاليمه (١) .

وفى البداية وقبل التحدث عن عوامل نشأة التصوف يجدر بنا أن نفرق بين التصوف كفكرة ومضمون ، وبين التصوف كظاهرة عامة ، إذ أن التصوف كفكرة نشأ مع نشأة الإنسان والاستدلال على هذا لا يتأتى بالاستناد إلى نصوص ، لأن نشأة الإنسان كانت قبل الكتابة والتسجيل ، ولكن من البديهى أن الإنسان منذ نشأته يتطلع إلى معرفة الغيب .. وإلى إستشراف عالم ماوراء الطبيعة بل وإلى الاتصال بهذا العالم عن طريق الوسيلة الصحيحة لهذا الإتصال (٢) .

وإذا نظرنا فيما كان يركن إليه رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم من العزلة والخلوة والتأمل فى الكون ووازنا بين هذه الحال وأحوال الزهاد والعباد الذين ظهروا فيما بعد وعرفوا باسم الصوفية تبين لنا فى يسر وجلاء وجه الشبه بين حياة النبى صلى الله عليه وسلم وحياة الصوفية ، فحياة الصوفية هى اقتداء بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويمكن أن نرجع طريقة هؤلاء القوم وما تشتمل عليه من رياضات ومجاهدات ، ومن أذواق ومواجيد ، وما تنتهى إليه من كشف للحقائق ومعرفة الدقائق إلى مصدرها الأول وهى الحياة الروحية الخاصة التى كان يحياها رسول الله صلى الله عليه وسلم والتى تجرد فيها من كل شىء فانكشف له فيها وجه الحق فى كل شىء (٣) .

---

(١)ـ أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، ١٩٦٣، ص ٥٧ .

(٢)ـ عبد الحليم محمود :المرجع السابق ص ٢٤٢ .

(٣)ـ محمد مصطفى حلمى : المرجع السابق ، ص ١٦ .

أما التصوف كظاهرة عامة فقد ظهر بصورة ملموسة فى أواخر القرن الثانى الهجرى واستمر فى النمو والانتشار خلال القرن الثالث الهجرى . ورأى أبو العلا عفيفى أن التصوف جاء نتيجة خروج الإسلام من حدود البيئة الصحراوية التى نشأ فيها ، وامتزاج تعاليمه بتعاليم وأديان الأمم التى نشر فيها ضوءه ، تلك الأمم التى كانت على حظ كبير من الفلسفة والعلم والحياة الروحية العميقة ، فالتصوف فى حقيقته وليد تاريخ الإسلام الدينى والسياسى والعقلى والاجتماعى وليس وليد الإسلام وحده (١) .

وقد أرجع ابن خلدون التصوف إلى الاتجاه الذى ساد فى القرن الثانى وما بعده من الإقبال على الدنيا والإنغماس فى ملذاتها مما دعا إلى نشوء إتجاه مضاد لهذا الاتجاه تمثل فى العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاة ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة ، وعرف أصحاب هذا الاتجاه بالصوفية والمتصوفة (٢) .

وقبل تحديد بعض العوامل المؤثرة التى أدت إلى نشأة التصوف نود أن ننوه إلى أن هذه العوامل اختلف العلماء فيها اختلافاً كبيراً ، فقد رأى المستشرق نيكلسون أن التصوف الإسلامى نشأ عن نزعة الزهد التى سادت القرن الأول الهجرى فى المجتمع الإسلامى نتيجة عاملين هما المبالغة فى الشعور بالخطيئة والخوف الشديد من العقاب فى الآخرة (٣) . وهذان العاملان أطلق عليهما مقداد ياجن الحياة الروحية كعامل هام من عوامل نشأة التصوف .

أما الظروف السياسة التى كانت وراء نشأة التصوف فهى اتساع رقعة الدولة الإسلامية ، ودخول كثير من العادات والتقاليد الغريبة عن الإسلام ، وتخلى المسلمون تدريجياً عن كثير من أمور الدين ، والتكاسل عن أداء الفرائض والعبادات مع الإقبال على الملذات والترف والنعيم ، وشيوع مجالس الخمر والغناء وكثرة أماكن اللهو ، مما كان له أكبر الأثر على وجود تفاوت كبير بين طبقات الأمة ، تفاوت بين الغنى والفقير وبين الحكام والرعية نتج عنه شعور أفراد الشعب بفارق كبير فيما بينهم وبين حكامهم ، خاصة حين أصبحت الخلافة وراثية محصورة فى أسرة واحدة . وقد أدى ذلك إلى إنبعاث دعوة تدعو إلى محبة الله بكل ما تحمله من معنى وتذكر بعذاب القبر وعذاب الآخرة ، فظهرت طائفة زاهدة متبتلة متفقهة كرد فعل للترف والنعيم والبذخ الذى ساد فى ذلك الوقت (٤) .

---

(١)ـ أبو العلا عفيفى : المرجع السابق ، ٥٨ .

(٢)ـ عبد الرحمن محمد بن خلدون : مقدمة بن خلدون : شرح وتعليق على عبد الواحد وافى ، الجزء الثالث ، الطبعة الأولى ، لجنة البيان العربى ، ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٦٠ م ، ص ١٠٦٣ .

(٣)ـ مقداد ياجن : فلسفة الحياة الروحية ، المرجع السابق ، ص ٧٨ .

(٤)ـ عبد الحفيظ فرغلى على القرنى : التصوف والحياة العصرية ، المرجع السابق ، ص ٤٦ .

ومن الظروف السياسية أيضاً الفتنة الداخلية التى بدأت مع مقتل الخليفة عثمان بن عفّان ، وقيام الحروب الأهلية بين أنصار علىّ وأنصار معاوية ، وإستشعار بعض الصحابة خطورة هذا الجو المشحون بالخلافات والإضطرابات السياسية ، فآثروا أن يقفوا بين الفرق المتنازعة موقف الحياد ، ولعلهم فعلوا ذلك إيثاراً للسلامة وإبتعاداً عن الفتنة وحباً فى حياة العزلة (١) .

لذلك فاضطراب الأحوال السياسية فى ذلك العصر كان من شأنه إيثار بعض المسلمين لحياة العزلة والعبادة تورعاً وابتعاداً عن الانغماس فى الفتنة السياسية ، وذلك بالإضافة إلى أن حياة المسلمين الاجتماعية فى بعض العصور خاصة فى العصر الأموى أصابها تغيير كبير عما كانت عليه فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين فقد فتح المسلمون بلداناً كثيرة وغنموا من وراء هذا الفتح غنائم كثيرة فبدأ الثراء يظهر فى المجتمع الإسلامى مقترناً بحياة الترف وما يستتبعه من انحرافات ، ومن هنا وجد بعض المسلمين الأتقياء أن من واجبهم دعوة الناس إلى الزهد والورع وعدم الانغماس فى الشهوات ومن أمثلة الدعاة الصحابى أبو ذر الغفارى الذى انتقد حياة الأمويين المترفة وأساليبهم فى الحكم (٢) .

ومما تقدم ذكره يتضح دور العوامل السياسية والاجتماعية فى ظهور الفرق الصوفية فقد كانت هذه العوامل دافعاً قوياً لفرار بعض المسلمين بدينهم للتعبد فى عزلة عن الناس ، مما أدى إلى اعتزال البعض الحياة الاجتماعية والانزواء للعبادة فى الزوايا المخصصة لذلك والظروف الاقتصادية بشكليها سواء كانت فقراً أو غنىً تعد من عوامل نشأة التصوف ولاغرو فالإنسان فى حالة الغنى يتنازعه خوف من الانغماس فى الملذات ، وحسرة من الندم على الدخول فيها .

كما كانت للظروف الاقتصادية آثار أخرى على نشأة التصوف لاسيما عندما يرى المعدم المال والنعمة فى يد غيره ويشعر بالحرمان ومن ثم يلجأ إلى التصوف محدثاً نفسه أنه وإن كان قد حُرم من نعيم الدنيا فعليه بنعيم الآخرة بالإضافة إلى أن ازدهار الحياة المادية فى المجتمع لا يحول دون تصوف البعض كما نرى ذلك فى عصرنا إذ يختار كثير من الناس الحياة الصوفية على الرغم من سعة الحال ووفرة المال وتمتعهم بملذات الحياة (٣) .

وفى ضوء ماسبق ذكره يتبين لنا أن لكل عامل من العوامل الآنفة الذكر دوره الهام فى نشأة التصوف ، كما يتضح أن أهمية هذه العوامل تكمن فى تأثيرها مجتمعة وليس فى أثر كل منها على حدة ، لذلك يجانبنا الصواب إذا حاولنا أن نرجع نشأة التصوف إلى عامل واحد من هذه العوامل ، فنشأته ترجع إلى الظروف البيئية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى أهلّت لنشوئه وتطوره .

---

(١) ـ مقداد يالجن ، المرجع السابق ، ص ٧٩ .
(٢)ـ سامية مصطفى الخشاب : المرجع السابق ، ص ٧٢ ، ٧٣ .
(٣)ـ مقداد يالجن : المرجع السابق ، ص ٧٩ .

نشأة الطرق الصوفية وتنوعها :

الطريقة فى النظم الاجتماعية هى تجسيد المنهج فى المجال الدينى على شكل تنظيم هرمى لأتباع ذلك المنهج تحت توجيه وإشراف رائد ملهم ، يدين له أتباعه بالتعظيم والتبعية الفكرية والروحية ، ومن أشهرها فى الثقافة الإسلامية الطرق الصوفية التى تعدّ بمثابة مدارس فكرية تجمع بين أتباعها أوراد ومناهج سلوكية وأساليب تعبدية يصعد عن طريقها المريد على سلم المقامات والأحوال (١) .

ومنذ منتصف القرن الثالث الهجرى بدأ الصوفية ينتظمون فى طوائف وطرق ولكل طريقة نظامها الخاص الذى يلتزم به أفرادها ، وكان قوام هذه الطرق جماعة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد يوجههم ويبصرهم على الوجه الذى يحقق لهم كمال العلم والعمل ، ومن أوائل هذه الطرق " السقطية " نسبة إلى السرى السقطى ، " والجنيدية " نسبة إلى الجنيد ، " والنورية " نسبة إلى أبى الحسين النورى (٢) .

وشهد القرن الخامس الهجرى عدة طرق صوفية لاتزال تمتد فروعها إلى يومنا هذا فى كل بقاع العالم الإسلامى ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الطريقة " الجيلانية " أو " القادرية " نسبة إلى عبد القادر الجيلانى وكان شعاره " الفقيه من عمل بفقهه " والطريقة " الرفاعية " التى انتشرت فى مصر وشمال إفريقيا وكان شعارها " الفناء فى محبة الله " ، والطريقة " الأحمدية " نسبة إلى أحمد البدوى وشعارها " التصوف جهاد وعبادة " والطريقة " البرهامية " نسبة إلى إبراهيم الدسوقى الملقب بعالم الأولياء ، والطريقة " الشاذلية " نسبة إلى أبى الحسن الشاذلى وتعرف طريقته بالمنهج الوسيط والصراط المستقيم (٣) .

فالتعدد والاختلاف بين الطرق لا يمس الهدف .. وإنما يقتصر على اختلاف الأساليب والمناهج والوسائل التى يتم بها الوصول إلى تحقيق الهدف . ويرجع ذلك الاختلاف إلى تعدد الوسائل فى عبادة الله عز وجل من ناحية واختلاف الطبائع البشرية من ناحية أخرى ..فيجد كل مريد ما يلائم حاجاته وطاقته ويناسب وقته ومزاجه ويتفق وبيئته (٤) ففى تعدد الطرق وتنوعها واختلافها فائدة للمريد حيث يختار الطريقة التى تناسبه وتوائم طبعه ، وبعد الاختيار يكون الإلتزام بمنهج الطريقة التى اختارها (٥) . وذكر ابن زروق فى هذا الشأن أن : " فى اختلاف المسالك راحة للسالك " (٦) .

(١)ـ نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين : معجم العلوم الإجتماعية ، المرجع السابق ، ص ٣٦٨
(٢)ـ محمد مصطفى حلمى : المرجع السابق ، ص ١٣٤
(٣)ـ نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين : المرجع السابق ، ص ٣٦٨
(٤)ـ محمد زكى إبراهيم : أصول الوصول أدلة أهم معالم الصوفية الحقة من صريح الكتاب وصحيح السنة ، الجزء الأول الطبعة الثالثة ، مطبعة حسان ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م ، ص ١١٦
(٥)ـ عامر النجار : المرجع السابق ، ص ٩٤
(٦)ـ أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق : قواعد التصوف ، صححه محمد زهرى النجار وراجعه على فرغلى، الطبعة الثانية ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٦ هـ ـ ١٩٧٦ م ، ص ٣٤

وقال الله تعالى " والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا " (١) فيسّر الوصول إليه بسبل شتى . وقد وضع عبد الحليم محمود ومحمد زكى إبراهيم صورة رمزية لتوضيح تعدد الطرق ، فقالا " إننا لو تصورنا دائرة ذات مركز وكان المركز هو الهدف والغاية والطرق هى الخطوط الداخلية التى تصل ما بين خط الدائرة ونقطة المركز فكيفما كان اتجاه نقطة البداية فلا خلاف فى النهاية (٢) .

وترتيبا على إختلاف المناهج والأساليب تختلف الأذكار والأوراد والأحزاب التى يرددها المريدون سواء فى مجالسهم أو فيما بينهم وبين أنفسهم ، وقد شبه التفتازانى الطرق بالمدارس التى تتحد فى غايتها من حيث التعليم الروحى وتختلف فى وسائلها العملية باختلاف المعلم والمربى الذى يجتهد فى وضع أساليب وسبل خاصة بما يتناسب وخبرته العملية ونظرته الشخصية لما هو أفعل وأجدى لتلاميذه (٣) ، ومن هذا التشبيه يتضح أن الأسس والقواعد الرئيسية واحدة لدى مختلف المعلمين فى العام الدراسى الواحد ، كذلك لدى مختلف المشايخ والمريدين فى المرحلة الواحدة ، فالاختلاف لا يكون إلا فى المجال المصرح أو المسموح فيه بالاجتهاد ، وهو مجال الوسائل والأساليب المستخدمة لتحقيق الهدف المرجو كالأوراد والأحزاب والأذكار . والقول الشائع لدى الصوفية فى هذا الشأن " إن الطريق إلى الله بعدد أنفاس البشر " .

فالصوفية وهبوا أنفسهم هادين إلى الله مرشدين الناس إلى أقوم السبل وأيسرها فى التقريب إليه كل بما يناسبه ويصلح له وذلك تأسياً برسول الله عليه الصلاة والسلام إذ كان يكلم الناس على قدر عقولهم ويأمر كل شخص بما يصلح له فمنهم من أمره بالانفاق ومنهم من أمره بالإمساك ومنهم من أمره بالكسب ومنهم من أمره بترك الكسب كأصحاب الصفة ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرف أوضاع الناس وما يصلح لكل منهم ، أما فى مرتبة الدعوة فكان يعمم الدعوة (٤) .

وفى ضوء ما ذكر عن الطرق يمكن القول أن كل طريقة عبارة عن مجموعة أفراد من الصوفية يتبعون شيخ الطريقة ، ويخضعون لنظام دقيق فى السلوك الروحى ، ويحيون حياة جماعية يتخللها اجتماعات دورية فى مناسبات معينة ، ويعقدون مجالس للذكر والعلم بصورة منتظمة فى الزوايا والربط (٥) . فالطرق مدارس أخلاقية لتهذيب النفوس وترويضها عمليا على المجاهدة وطاعة الله وتقواه والبلوغ بها إلى أقصى درجات المعرفة بغية الوصول إلى الله سبحانه وتعالى . وهذا ما نتحدث عنه بتوسع فى الفصول القادمة فى ضوء الدراسة الميدانية التى قمنا بها .

---

(١)ـ سورة العنكبوت آية ٦٩ .

(٢)ـ عبد الحليم محمود : المنقذ من الضلال ، المرجع السابق ، ص ٢٥١ .

(٣)ـ أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .

(٤)ـ السهروردى : المرجع السابق ، ص ٣٧٦ .

(٥)ـ عامر النجار : المرجع السابق ، ص ٩٢.

نشأة التصوف والطرق الصوفية فى المجتمع المغربى

التصوف المغربى صورة حية ناطقة للتصوف الإسلامى عامة ولما تركته نظريات التصوف المغربية من آثار عميقة فى الفكر الصوفى الشرقى . وتاريخ الحركة الصوفية لا يشمل الجانب الثقافى والروحى فحسب بل يتجاوزه إلى الجانب السياسى والاقتصادى والاجتماعى . وكذلك كان للتصوف المغربى أثر كبير فى توجيه وتغيير كافة أوجه الحياة (١) .

وعلى الرغم من ظهور التصوف فى القرن الثانى الهجرى وانتشاره فى الشرق العربى إلا أن المجتمع المغربى كان بمعزل عنه ولم يعرفه أهله كما عرفه اخوانهم المشارقة حتى أوائل القرن الخامس الهجرى أو قبله بقليل ، وذلك فى عهد المرابطين (٢) . وقد نشأ التصوف فى المغرب مبنياً على الزهد والتقشف والنسك وحمل النفس على المجاهدة فى الطاعة والوقوف مع ظواهر الشرع دون تغلغل فى علوم المكاشفات والحقائق ، لذلك لم يحتدم فى المغرب فى ذلك العصر صراع بين المتفقهه والمتصوفة كما حدث فى الشرق من قبل ، لبعد التصوف المغربى عما يخالف ظاهر الشريعة من منظور الفقهاء . وفى منتصف القرن الخامس الهجرى دخلت بعض كتب التصوف للمغرب وفوجىء العلماء فى أواخر هذا القرن بكتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالى ، ووجدوا فيه الكثير مما لم يألفوه فثاروا عليه وأمروا بإحراقه وتحريم قراءته وكان هذا الحادث من أهم عوامل تدهور واضطراب وانحلال دولة المرابطين وانتشر الظلم والفجور ونشبت حروب وفتن ومعارك أهلية لم تهدأ إلا باضمحلال دولة المرابطين وسقوطها على يد المهدى بن تورتى منشىء دولة الموحدين * .

---

(١)ـ عبد العزيز بن عبد الله : الصوفية فى المغرب ، مجلة العربى، العدد ٢٤٨ شعبان١٣٩٩ هـ ـ يوليو ١٩٧٩ م تصدرها شهرياً ـ وزارة الإعلام بحكومة الكويت ص ١٠٤ .

(2)- Mackenn, A.M Mohammed ,"*The early History of Sufism In the Maghrib*" Prior to AlShadhili (D 656/1258) In Journal of the American Oriental Society, 1971, P.477.

* كان لدولة الموحدين عناية كبيرة بالدين الإسلامى وتطبيق شعائره ، فعلى سبيل المثال تم بالفعل حالات قتل لتاركى الصلاة فى أوقاتها ، وهذا يدل على عناية دولة الموحدين بتطبيق الشريعة الإسلامية .

أنظر شمس الدين محمد بن أبى بكر بن قيم الجوزية : كتاب الصلاة ، وحكم تاركها ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٣٩٧هـ ، ص ٣ .

أنظر عبد الله التليدى : المطرب فى مشاهير أولياء المغرب ، الطبعة الثانية ، مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع ، طنجة ، ١٩٨٧ م ، ص ٥٥ .

إلا أن هذا لم يمنع وجود بعض من شغف بقراءة هذا الكتاب مثل أبو الفضل النحوى الذى قال " وددت أنى لم أنظر فى عمرى سوى هذا الكتاب " (١) .

وقسم علال الفاسى زمن التصوف فى المغرب إلى أربعة عصور العصر الأول يتمثل فى عهد أبى مدين والعصر الثانى من عهد أبى مدين و عبد السلام بن بشيش فى أواخر القرن الخامس و السادس إلى زمن الشاذلى فى القرن السابع الهجرى ، والعصر الثالث من زمن الشاذلى إلى عهد الجزولى ، من القرن السابع إلى القرن التاسع الهجرى والعصر الرابع والأخير من عهد الجزولى إلى يومنا هذا من القرن التاسع إلى الرابع عشر الهجرى (٢) .

وفى القرن الرابع عشر الميلادى ، أوائل القرن الثامن الهجرى مال التصوف إلى الركود ثم بزغ فجأة فى حركة شعبية قادها أبو الحسن الشاذلى وفى القرن الخامس عشر الميلادى وأواخر القرن الثامن الهجرى اتخذ التصوف شكلاً تنظيمياً تمثل فى طرق أو طوائف كما يطلق عليها ، وأقام المتصوفة لأنفسهم " خلوات " من أجل العبادة الزائدة عن العبادات المفروضة ، ولم يقتصر هدفهم على العبادة وإرشاد الأعضاء فى الممارسات الروحية ، وإنما حرصوا على توفير حياة متكاملة بالولاء والإخلاص لقائد أو مرشد هذه الطريقة أو الطائفة (٣) .

وخلال ذلك القرن تم تلاصق بين معظم الزوايا فى المغرب والطريقة الناصرية وكانت الطريقة الناصرية فى هذه الفترة تمثل التنظيم القومى الأكثر أهمية (٤) . ولا نجد فى الأحداث بعد ذلك ما يهم دراستنا حتى أوائل القرن التاسع عشر الميلادى ، الثانى عشر والثالث عشر الهجرى إذ انبثقت فيه عديد من الطرق الصوفية كالقادرية والشاذلية والجزولية والرحمانية والتيجانية والدرقاوية والسنوسية بمجهودات بعض مشايخ الطرق وأصبحت الطرق ملجأ عاماً جماهيرياً (٥) . وتعد الشاذلية من أوائل الطرق التى أدخلت التصوف إلى المغرب وكان مركزها مدينة بوبريت فى مراكش . ولقد كان من أبرز دعاتها العربى الدرقاوى (المتوفى ١٨٢٣) الذى بث فى مريديه حماسة شديدة امتدت إلى المغرب الأوسط وكان للدرقاوية دور فعال فى مقاومة الغزو الفرنسى (٦) .

---

(١)ـ عبد الله التليدى : المرجع السابق ص ٣١ ـ ٣٢ .
أنظر شارل أندرى جوليان : افريقيا الشمالية تسير ، ترجمة المنجى سليم وآخرون ، مراجعة فريد السودانى ، الدار التونسية للنشر ١٣٩٦ هـ ـ ١٩٧٦ م ، ص ٢٥.

(٢)ـ علال الفاسى : التصوف الإسلامى فى المغرب : مجلة الثقافة المغربية ، العدد الأول ، السنة الأولى ذو القعدة ١٣٨٩ يناير ١٩٧. ص ٣٨ .

(3)- Tirmingham, Spencer , 1968 op cit p.

(4)- Morsy, Magli : "Arbitration as a political institution: an interpretation of the status of monarchy in Morocco", in 'Islam in tribal societies from the Atlas to the Indus',1984, by Akbars Ahmed and David M.Hart, Routledge &Kegan Paul p.61.

(٥)ـ شارل أندرى جوليان المرجع السابق ص ٢٥.

(٦)ـ أنور الجندى : الفكر و الثقافة المعاصرة فى شمال افريقيا ، الدار القومية للطباعة و النشر ، القاهرة ١٣٨٥ ـ ١٩٦٥ ، ص ٥١ .

ومنذ نشأة هذه الطرق أصبحت الزوايا الكبرى تحتل المقام الأول من اهتمام المريدين فهى فى آن واحد مساجد ومدارس وفنادق يأوى إليها عابر السبيل ، وهى مقر إقامة ـ كبير الطريقة ـ الشيخ المتلقى من الله البركة التى تمكنه من الإتيان بالكرامات . وينطلق من الزوايا فى كافة البلاد نواب الشيخ الذين يحملون تعاليمه وأوامره إلى جماهير المتحمسين وهم الإخوان . والزوايا تزوّد الإخوان بمعرفة الطريقة والشعائر الدينية وخاصة الأوراد التى يذكرونها إلى ما لا حد له ، والتى تمكنها من الارتقاء إلى السعادة فى حياتهم الدنيا والآخرة (١) .

فهذه الطرق تمثل مراكز وجماعات للدعوة الإسلامية ، وقد امتلأت بعديد من الدعاة الفاقهين الذين بلغوا قدراً كبيراً من العلم والمعرفة ، وقد انتشر هؤلاء الدعاة فى إفريقيا وكان لهم دور واضح فى نشر الدعوة الإسلامية ومواجهة جماعات التبشير المسيحية ومقاومتها و فى مقاومة النفوذ الفرنسى والإيطالى والأسبانى المتسلط على المغرب العربى كله منذ ١٨٣. فى الجزائر و ١٨٨١ فى تونس و ١٩١١ فى طرابلس و ١٩١٢ فى المغرب الأقصى . وقد صور أحمد توفيق المدنى فى كتابه (تاريخ الجزائر) دور هذه الطرق قائلاً : " إنها استطاعت أن تحفظ الإسلام فى هذه البلاد فى عصر الجهل والظلمات وعمل رجالها الكاملون الأولون على تأسيس الزوايا (الرباطات) وقاموا فيها بتعليم النشىء وبث العلم فى صدور الرجال ولولا تلك الجهود التى بذلوها لما كنا نجد فى بلادنا مكاناً للغة العربية ولا للعلوم الدينية .فالزوايا الكبرى هى التى كونت فى هذه البلاد طبقة فاضلة من العلماء والفقهاء وحفظة القرآن الشريف وكانت واسطة فعلية فى نقل الإسلام إلى بلاد فى أقاصى الجنوب والسودان (٢) . وعُرف الشعب المغربى باحترامه لأستاذ القرآن أو الشيخ المتقى ، إذ كان له قيمته التى لا ينافسه فيها أحد وكان له التقدير العظيم من منطلق تربيته للأبناء وتعليمه إياهم كثيراً من شئون دينهم وتحفيظهم القرآن الكريم . والحق أنه كان لأستاذ القرآن فى المغرب منزلة لا تدانيها منزلة زادها شعور الآباء بأنه يقاسمهم المسئولية بل ويكفيهم كثيراً من عناء التربية والتهذيب على الطريقة التى كانت متعارفاً عليها بين الناس إذ ذاك . وكان الرجل يقول للأستاذ فى حق إبنه " أقتل وأنا أدفن " أى يعطيه حق التصرف فيه كيفما يشاء لا يرده سوى ضميره .

وهذا كان مدعى لقبول الشعب المغربى الخضوع التام والتسليم المطلق للشيخ (المرابط) . وتنشئة الشعب المغربى قامت أساساً على هذا المبدأ الذى يُعطى للشيخ مطلق الحرية فى التصرف فى المريد ويفرض على المريد الطاعة التامة كالقول المشرقى المشهور " المريد فى يد الشيخ كالميت فى يد المغسل " الذى وجد قبولاً وتأييداً كبيراً من قبل المغاربة .

---

(١)ـ شارل أندرى جوليان المرجع السابق ص ٢٦ .

(٢)ـ أنور الجندى المرجع السابق ص ٥١ .

وفى المغرب تعنى الزاوية * " طريقة " أو تشير إلى تجمع الإخوان كما تعرف فى أماكن أخرى بالمذهب الصوفى . فالزاوية هى الهيكل الاجتماعى للإخوان المعبر عن مذهبهم وهى الطريقة بما تشمله من طقوس يمارسها الأعضاء فى البناء الكلى والزاوية بهذا المعنى كما ذكر جرتس تؤهل لوجود حياة دينية إجتماعية متكاملة . فهى بمثابة البيت الأساسى للفرد حين الخروج من بيته ، لذا فالحياة الاجتماعية للزاوية تفوق الحياة الأسرية لما لها من وظائف دينية واقتصادية واجتماعية تتمثل فى المساعدات المختلفة (مادية ـ إجتماعية ـ صحية ـ تعليمية) وتقديم الهدايا والخدمات فى مختلف المناسبات ، وعلى سبيل المثال ، تتعهد الزاوية بكل ما هو متعلق بنفقات الدفن وتكاليف القبر الذى يكون فى أرض الزاوية لا فى المدافن العامة (١) . والحقيقة التى لا يمكن إنكارها أن بعض الزوايا لعبت دوراً إيجابياً فى تنظيم المقاومة تجاه القوى الأجنبية (وإن لم يكن نجاحها كنجاح الطريقة أو الزاوية السنوسية فى برقة) (٢) .

ويطلق على الزوايا فى الشرق الرباط ـ أو الخانقاة ـ واستخدمت كلمة مرابط فى المجتمع المغربى عَلَماً على الأبناء الصالحين الذين رابط أسلافهم أو كانوا رؤساء زوايا على اعتبار استمرار الصفة عن طريق الوراثة ، إذ الغالب فى المجتمع المغربى وراثة الابن لمهنة أبيه وبركته وبذلك دخلت صفة " المرابطين " ومثلت الرتبة الثانية بعد آل البيت (٣) .

---

* قد تكون الزاوية مهجعاً أو جزء من حجرة ، وخاصة فى المسجد ، أو هى مكان منعزل للصلاة وقد تكون أكبر من ذلك .

(1)- Clifford Geertz, Hildred Greetz and Lawrence Rosen, 1979, Op.Cit., P.

(2)- Morsy, Magli ,Op. Cit., p.63

(٣)ـ علال الفاسى : التصوف الإسلامى فى المغرب ، المرجع السابق ص ٣٨.

See: Triminghan,Spencer J. , 1971: TheSufi Orders In Islam, at the Clarendon press, Oxford. p.9.

ـ أنظر محمد هشام عبد الرحمن شكرى سلطان : مدارج السالكين عند الصوفية وأثرها فى السلوك رسالة دكتوراة فى العقيدة غير منشورة ، جامعة الأزهر كلية أصول الدين ، إشراف محيى الدين الصافى ، ١٣٩٧ ـ ١٩٧٧ ص ٧٨٣ .

وقد ارتضى سكان المغرب وشمال إفريقيا وجود المرابطين – عدا أقلية أخرجوا مذهب المرابطين من الإسلام الرسمى * – بل اعتمدوا عليهم لما لهم من قوة خارقة من أجل تحقيق مصلحة أو منفعة ما لأحد الأفراد (١) . وهذا الأمر يعد أحد الأسباب الهامة وراء ملاءمة البناء القبلى لمجتمعات شمال إفريقيا لتأسيس الزوايا والطرق الصوفية .وأكد ذلك الدور الحيوى الذى لعبته الطرق فى المغرب ، فقد استطاعت أن تقضى على الحدود والفوارق السائدة فى المجتمع ، لذلك تزداد أهمية الطرق بازدياد تعقد علاقات المجتمع (٢) .

ولعل من أبرز نماذج التصوف المغربى رجلاً تغلغلت مقالاته السيارة فى قرارة النفوس وطبّعت التصوف المغربى بطابع خاص أفرغت فيه الحقيقة الصوفية فى قوالب شرعية وكل من روح التوكل وأسرار النفس فى أشكال مبسطة ، وذلك الرجل هو سيدى يوسف الفاسى الفهرى . ويمكن القول أن نظريات هذا الرجل الخلقية والنفسية والإلهية تتركز فيها خلاصة النظريات المغربية فى هذا المجال . ومن نظرياته " أن الرجل يأخذ عن العالم الأدنى بهدف الارتقاء إلى العالم الأعلى وذلك عندما يتمحص صدقه وإخلاصه ، وتضمحل أنانيته فتنكشف فى باطنه حقائق ويختلج فى سره رقائق وتعرض له أحوال وجدانية لا تنضبط ولا ترتبط بقانون ، وقد تسمو روحانية الصوفى فيتجرد من بشريته ويعيش فى التوحيد لأن الفناء هو اتحاد بلسان الحقيقة فقط وهذه الظواهر كلها ذوقية وجدانية لا يقدرها إلا من يذوقها ، كالقول المعروف : من ذاق عرف ومن لم يذق فلا حرج إذا سلم وإعترف " .

وقد تجلى أبرز مظهر للتصوف الحقيقى فى المغرب فى إقرار التسامح والسلام فى المجتمع ومد يد العون والمساعدة بالامدادات لتخفيف وطأة البؤس والألم . فهناك مذهب صوفى مغربى يرجع الفضل فى وضع أسسه ونشر دعوته لرجل من أهل القرن السادس – أبو العباس السبتى – وكانت دعوته لها الأثر الفعال فى تأسيس الزوايا فى مختلف أنحاء المغرب ، حيث كان يؤوى العجزة والفقراء والطلبة فيجدون الطعام والفراش . وقد تنافس الصوفية فى هذه المظاهر الاجتماعية والإنسانية (٣) .

---

* ومصطلح الإسلام الرسمى أو غير الرسمى كثيراً ما يستخدمه المستشرقون إلا أن الدين الإسلامى حقيقة لا يوجد به إسلام رسمى أو غير رسمى فالإسلام هو الإسلام بما يحويه من شريعة وعقائد ومعاملات وعبادات وممارسات وأخلاق .

(1)- Eickelman ,F. Dale ,1981, The middle east an anthropological opproach , prentice `` Hall , INC. New Jersey p .229.

(2)- Morsy, Magli , op.cit.,p.61.

(٣)– عبد العزيز بن عبد الله ، المرجع السابق ص ١٠٨ ، ١٠٩

ومما تقدم ذكره يتضح دور التصوف فى الحياة الاجتماعية للمجتمع المغربى فى شتى جوانبها الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية ، كما كان له أثره الفعال على نشر الإسلام فى شمال إفريقيا ونقله إلى بلاد أقاصى الجنوب والسودان . وكذلك كان بمثابة القوة الدافعة لمقاومة النفوذ الفرنسى والإيطالى والأسبانى الذى واجه المغرب العربى .هذا بالإضافة إلى دور التصوف فى حفظ الإسلام فى عصر الجهل والظلمات ، كما أن أهل التصوف عملوا على تعليم النشىء وبث العلم بصفة عامة ، والعلم الدينى بصفة خاصة ، فى صدور الناس . ومن ثم كانت الزوايا أو الرباطات بمثابة مجمعاً لطلبة العلم وقراءة القرآن وتأدية العبادات كالصلاة والأذكار والأوراد و المأثورات من الأدعية .

وقد تأثرت الزوايا والطرق بالتغير الذى حدث فى المجتمع المغربى ـ خاصة فى فترة الاستعمار واستبداده ـ حيث غفل الناس عن التنشئة الدينية والإسلامية وكثر إنشغالهم بالعمل ومعاشرة الأخلاء عن القيام بالواجبات الدينية . بل والأكثر من ذلك صار أكثر الناس لا يصلون وربما صلى البعض بدون وضوء وقت الاضطرار حتى أصبح الناس عامة فى غفلة حتى المتدين منهم قبل الإستعمار (١) .

وتحدث ليو أفريكانيوس Leo Africanus عن بعض الأمراض الإجتماعية التى أصابت فاس مركزاً على سوء سلوك أفراد الطرق الصوفية وانحرافهم عن مسارهم الأصيل حتى أصبحت الطرق وسيلة عيش لدى بعض الناس مستغلين المظهر الصوفى ستاراً لنزواتهم وأهدافهم الدنيوية ، وأصبح دور الصوفية ونشاطهم مقتصراً على الرقص والإنشاد والغناء والموسيقى . وأضاف ليو أفريكانيوس أن هذا المظهر السيىء للتصوف لم يكن فى فاس وحدها أو المغرب فقط بل يمثل ظاهرة عامة هيمنت على بلاد الإسلام كلها (٢) .

ومما تقدم يتضح أثر فترة الاستعمار * ليس على التصوف فحسب بل على الحياة المغربية بكافة جوانبها (الدينية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية) والأكثر من ذلك أن هذا التغير الذى انتاب الشعب المغربى لم يقتصر على فترة الإستعمار بل امتد حتى الآن . فالواقع أن المغرب وإن كانت قد حصلت على استقلالها سياسياً ، إلا أنها مازالت تخضع لتأثيرات فكرية ودينية واجتماعية للآن قد تفوق معنوياً الأثر الذى كان خلال فترة الإستعمار ذاتها . و ساعد على ذلك تعاون بعض الزوايا مع الاستعمار مما قضى على ثقة الشعب المغربى فى المشايخ وفى دور

---

(١)ـ التهامى الوزانى : الزاوية ، الجزء الأول ، من منشورات " مكتب النشر " مطبعة الريف ١٣٦١ هـ ـ ١٩٤٢ م ـ تطوان ـ المغرب ص ٧ ، ص ٢٦.

(٢)ـ على فهمى خشيم : أحمد زروق والزروقية (دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة) دار مكتبة الفكر ، ليبيا ، الطبعة الأولى ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م ، ص ١٥.

* فترة الإستعمار الفرنسى على المغرب منذ ١٩١٢ إلى ١٩٥٦ .

الزوايا الدينى والسياسى والاجتماعى . وقسم جلنر دور المشايخ أثناء الاحتلال الفرنسى إلى ثلاث إتجاهات ، يتمثل الاتجاه الأول فى دور الزاوية فى المقاومة الحقيقية للاستعمار الفرنسى والاتجاه الثانى يتمثل فى دور المشايخ فى القيادة غير الشرعية للمقاومة بمحاولة قيادتها تدريجياً للوصول بها إلى خضوع سلبى فى تعاون خفى مع الاتجاه الثالث الذى يتمثل فى منح المناطق المحتلة سلطة محلية يعمل من خلالها الإستعمار الفرنسى ومن ثم يتضح تعاون الاتجاهين الثانى والثالث فى العمل لأهداف سياسية ولكنها تتم فى الخفاء (١) . . وأجمع من تناولهم البحث من العلماء غير المنتمين للتصوف عند نظرتهم لموقف المشايخ والزوايا من الإستعمار الفرنسى أنهم تعاونوا مع الاستعمار مقابل تيسيرات مادية واجتماعية يتم تقديمها للمشايخ والمريدين .وموقفنا من هذا يتفق مع رأى هنرى برجسون (٢) فى أن الصوفية الحقة لا تتفق والاستعمار لذلك فهؤلاء المشايخ الذين تعاونوا مع الاستعمار بعيدين كل البعد عن التصوف بمفهومه الصحيح القائم على الكتاب والسنة والذى كان له دور حاسم فى نشر الإسلام والحفاظ عليه خاصة فى الأقاليم غير العربية { شمال إفريقيا وآسيا (٣) } . فالتصوف قوة دينية لا يستهان بها ووسيلة كبرى من وسائل الإصلاح الاجتماعى والنهوض بالعالم الإسلامى دينياً وروحياً وإجتماعياً (٤) .

لذلك قد يكون من بين مشايخ الطرق شيخ أو أكثر ليسوا من المتصوفة الحقيقيين بل ساقهم للتصوف إما عامل الوراثة الذى يفرض على الابن أو الأخ دور المشيخة دون أن يكون أهلا له وإما الرغبة فى تأدية هذا الدور للتمتع بالشعور بالتميز والمكانة ومن ثم فالمجتمع المغربى انتهز فرصة تعاون أقلية من المشايخ مع الاستعمار لأغراض نفسية ذاتية خاصة بهم وأصدر حكمه من خلال هؤلاء الأقلية على كافة المشايخ بالمجتمع المغربى .

---

(1)- Gellner,Ernest , Op. Cit., p.156.

(٢)ـ هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين ١٩٤٥ ص ٢٧٩.

(3)- Trimingham, Spencer , 1971 op. cit., p.9

(٤)ـ محمد هشام عبد الرحمن شكرى سلطان ، المرجع السابق ص ٧٨٧ .

السلم الروحى :

لما كان الطريق الصوفى هو المعراج إلى الله عز وجل فطرقه طرق علوية سماوية ليست سهلة هينة ، تأتى القلب من وجهين : من عين الجود ومن بذل المجهود . وفى هذا الطريق يعرج الصوفى من حال إلى آخر مترقيا من مقام إلى مقام فى السلم الروحى ، كل يسير حسب استعداده للعروج .

والأحوال والمقامات تصور لنا حياة الصوفية . والحال سمّى حالاً لتحوله والمقام مقاماً لثبوته واستقراره ، وقد يكون الشيء بعينه حالاً ثم يصير مقاماً (١) ... وقد اتفق كل من ابن عجيبة (٢) والهجويرى (٣) والقشيرى (٤) فى تعريف الحال بأنه معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب من حزن أو بسط أو قبض وهكذا.... أما المقام فمعناه مقام العبد بين يدى الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل(٥) . كالتوبة والتوكل ، قال الله تعالى " وما منا إلا له مقام معلوم " فالمقام من جملة الأعمال والحال من جملة الأفضال (٦) ، وقد تداولت ألسنة الشيوخ أن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب والمكاسب محفوفة بالمواهب والمواهب محفوفة بالمكاسب ، فالأحوال ظاهرها موهبة وباطنها كسب والمقامات ظاهرها كسب وباطنها موهبة (٧) ولا يرقى من مقام إلى مقام آخر مالم يستوف ذلك المقام فمن لا قناعة له لا يصح له التوكل ومن لا توكل له لا يصح له التسليم (٨) ، ولا يلوح للعبد حال من مقام أعلى مما هو فيه إلا وقد قرب ترقيته إليه فلا يزال العبد يترقى إلى المقامات بزائد الأحوال ، ومن ثم يتضح تداخل المقامات والأحوال ، ولا تعرف فضيلة إلا فيها حال ومقام ، فالزهد حال ومقام والتوكل حال ومقام .... وهكذا (٩) .

---

(١)ـ أبى حامد محمد بن محمد الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الخامس ، وبذيله كتاب المغنى عن حمل الأسفار فى تخريج ما فى الإحياء من الأخبار للعلامة زين الدين أبى الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقى ، الطبعة الأولى دار القلم ، بيروت ، ص ٢٢٧

(٢)ـ أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى : المرجع السابق ، ١٩٨٢ ص ٤١ .

(٣)ـ الهجويرى : كشف المحجوب ، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادى قنديل ، راجع الترجمة أمين عبد المجيد بدوى ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٣٩ .

(٤)ـ أبى القاسم القشيرى : المرجع السابق ص ٣٤ .

(٥)ـ أبى نصر السراج الطوسى : المرجع السابق ، ص ٦٥ .

(٦)ـ الهجويرى : المرجع السابق ، ص ٤٠٩ .

(٧)ـ أبى حامد محمد بن محمد الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الخامس ، المرجع السابق ، ص ٢٢٨

(٨)ـ أبى القاسم القشيرى : المرجع السابق ، ص ٣٤ .

(٩)ـ أبى حامد محمد بن محمد الغزالى : إحياء علوم الدين ، المرجع السابق ، ص ٢٢٨.

وقد اختلف كبار الصوفية فى عدد المقامات والأحوال وترتيبها ، والحقيقة التى نود أن ننوه إليها أنه إذا كانت المقامات وليدة الأحوال والأحوال هى مواهب من الحق عز وجل وهذه المواهب لا تعدّ ولا تحصى ومن ثم لا نستطيع أن نحصى لها عدداً فحاشى لله أن نحصى مواهبه عز وجل ، بل هذه الأحوال متصلة كما قال الغزالى بكلمات الله التى ينفد البحر دون نفادها وتنفد أعداد الرمال دون أعدادها والله المنعم المعطى * .

---

* صنف الطوسى فى كتابه " اللمع " : المقامات فى سبع وهم التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا.

وصنف أبو طالب المكى فى كتابه " قوت القلوب " والغزالى فى كتابه " إحياء علوم الدين " : المقامات فى تسع وهم التوبة والورع والزهد والصبر والفقر والخوف والرجاء والتوكل والرضا .

وقال السهروردى فى كتابه " عوارف المعارف " : أن المقامات عشر وهم التوبة والورع والزهد والصبر والفقر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والرضا .

السلطة الروحية :

إن التصوف كما ذكرنا من قبل مجال لممارسة الحياة الروحية بما تشمله هذه الحياة من طرق وسبل علوية سماوية ليست سهلة هينة كالطرق والدروب الأرضية ، ومن ثم فمن يسلك هذه الطريقة فى حاجة إلى خبير سبق له أن درس الطريق وسار فيه وسلكه وعرف مزالقه ومخاطره ، عرفه دراسة وعرفه ممارسة وعرفه ذوقاً وعرفه حالاً وشعوراً فهو يرسمه لمن يريد السلوك ويقوده فيه مرحلة مرحلة إلى أن ينتهى به إلى القرب والوصول إلى الله عزّ وجلّ ، والمبتدىء فى هذا الطريق يطلق عليه " المريد " * بعد أخذ العهد من الشيخ ، والمريد من تتوفر لديه الإرادة للمجاهدة فى الطريق . ولما كان التصوف علماً للتربية الأخلاقية فهذا الموقف السلوكى الأخلاقى يتطلب وجود المربى والقدوة والمعلم والمرشد ، وقد أراد الله تعالى بأن يكون فى الأرض صاحب ومصحوب وتابع ومتبوع وشيخ ومريد ، فيقول الحق تبارك وتعالى " ولكل قوم هاد " مما يدل على أن قضية المعلم الهادى والدليل المرشد ضرورة لزومية ، لذلك أرسل الله الرسل مبشرين ومنذرين ، ولو شاء لأنزل كتاباً بغير نبى ، ولكنه لم ينزل كتاباً إلاّ ومعه نبيه ، وسنة الله فى خلقه منذ خلق آدم عليه السلام هذا الموقف التعليمى فعلم آدم الأسماء كلها وجعله كالتلميذ مع المعلم والمريد مع الشيخ ثم جعل آدم الشيخ والملائكة تلاميذه حينما أنبأهم بأسمائهم ، ثم عندما أنزل آدم إلى الأرض بعث الله تعالى جبريل ليعلمه فأصبح جبريل الشيخ وآدم التلميذ (١) .. وكان هذا الموقف نفسه مع سيدنا موسى والخضر عليه السلام ، ومع سيدنا محمد الرسول صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام عندما أنزله بالوحى على قلبه صلى الله عليه وسلم وهو القادر أن يلهمه إياه إلهاماً وقد تعلم الصحابة من النبى صلى الله عليه وسلم وتعلم التابعون من الصحابة وتعلم تابعو التابعين من التابعين وهكذا (٢) .

ومؤدى ذلك أن لكل علم معلم ، ومن يشك فى ذلك يخالف الواقع والحس والمعنى والمعقول والمنقول ، وهل يمكن لإنسان أن يقرأ القرآن قراءة صحيحة بغير موقف خبير ، وكذلك شأن جميع الصناعات والفنون والأديان (٣) ، فالمشايخ هم الطريق إلى الله عز وجل والأدلاء عليه والباب الذى يدخل منه المريد .

---

* ويوجد فى الطريق أيضا المحب وهو من يتردد على الجماعة دون إنتظام ولا إرتباط بعهد ويشاركهم أورادهم وأذكارهم .

(١)ـ عبد القادر الجيلانى الحسنى : الغُنية لطالبى الحق فى الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية ، المرجع السابق ، ص ١٦٥.

(٢)ـ أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق : قواعد التصوف ، المرجع السابق ، ص ٣٩

(٣)ـ محمد زكى إبراهيم : التصوف الإسلامى بعض ما له وما عليه (رسالة أبجدية التصوف) سلسلة منشورات العشيرة المحمدية ، القاهرة ، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م ، ص ١٩.

وقد ورد فى الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم " والذى نفس محمد بيده لئن شئتم لأقسمن لكم أن أحب عباد الله تعالى إلى الله الذين يحببون الله فى عباده ويحببون عباد الله إلى الله ويمشون على الأرض بالنصيحة " . وهذا الذى ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم أطلق عليه السهروردى رتبة المشيخة لأن الشيخ يحبب الله إلى عباده ويحبب عباد الله إلى الله . أما كون الشيخ يحبب الله إلى عباده فلأن الشيخ يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ومن صح اقتداؤه واتباعه أحبه الله تعالى(١) ويقول القشيرى يجب على المريد أن يتأدب بشيخ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً ، ويقول أبو على الدقاق الشجرة إذا نبتت بنفسها دون غارس فإنها تورق ولكن لا تثمر ، كذلك المريد إذا لم يكن له شيخ فهو عابد هواه (٢) ، فالشيخ هو المربى الدال على الله بأقواله وأفعاله وأحواله ، ولابد فى بلوغ الطريق الصوفى من التلقى عن المشايخ ، فالشيخ هو أبو الروح وأبو الروح أفضل من أبى الجسد . لأن أبا الجسد سبب الوفاة وأبا الروح سبب الحياة (٣) .

وفى ضوء ما تقدم ذكره تتضح أهمية الشيخ فى الطرق الصوفية لما له من قوة التأثير والنفوذ القوى على أتباعه وفى كثير من الأحيان على أفراد المجتمع ، لأنه من أسس الطريق وآدابه احترام الشيخ وطاعته والتسليم التام له ليس فقط فى الشئون الدينية بل فى الشئون الدنيوية أيضا ، ونتيجة لذلك يتدخل الشيخ فى كثير من الأمور التى تتعلق بأسرة المريد وأقاربه وجيرانه وأفراد مجتمعه ، مما كان له أثر كبير فى معرفة دور الشيخ فى الضبط الاجتماعى وذيوع شهرته فى هذا المجال مما حدا بكثير من أفراد المجتمع من غير المنتمين إلى الطرق الصوفية إلى اللجوء إليه لفض المنازعات القائمة بينهم والتدخل لحل المشكلات وإزالة أسبابها والقضاء على عوامل التشاحن والتباغض فى حالة وجودها بينهم . فالشيخ قدوة لمريديه ومعروف بين الناس بأنه المرشد والمعلم والمربى والمصلح والقائد والداعى والعارف الذى يجب إتباعه والإقتداء به والإمتثال لنصائحه .

---

(١)ـ السهروردى : المرجع السابق ، ص ٨٠ .

(٢)ـ أبى القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية ، المرجع السابق ، ص ١٩٩.

(٣)ـ محمد توفيق البكرى : رسالة فى الكلام عن نشأة التصوف والصوفية وأعمالهم ، حققه بدوى طه علام ، مطبعة العاصمة ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٣٥ .

الغيبيات :

التصوف فى جوهره هو الفهم الواعى للدين والعمل به على شكل عبادات وسلوك يمارسها المسلم مع نفسه ومع غيره ، ومن ثم تتجلى الحياة الروحية المتزنة التى قوامها الإيمان والعمل كما أن التصوف علم فقه المعرفة وأساسه إصلاح القلوب ، وقمته المعرفة فى محيط ما وراء الطبيعة ، فوظيفة العقل معرفة الطبيعة ووظيفة القلب معرفة ما وراءها من غيبيات ، فالقلب شطر الإيمان الأعظم وبه تحل المشاكل التى لا طاقة للعقل أو العلم المادى بحلها كالقضاء والقدر وحقائق ما بعد الموت ، فنطاق هذه المعرفة ليس العقل أو الحس ، بل هو نور يقذفه الله فى قلب عبده الذى طهّر قلبه وزكاه ، فيتم له الكشف والشهود والإلهام الصادق محكوماً بالكتاب والسنة (١) .

وقد اعتبر الغزالى الرؤية الصادقة دليلا قاطعاً على أن هناك معرفة ليس مرجعها الحس أو العقل وبها ينكشف الغيب ، وإذا جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل فى اليقظة فلا يفارق النوم اليقظة إلا فى ركود الحواس .

وقال الله سبحانه وتعالى " لهم البشرى فى الحياة الدنيا " وقيل البشرى هى الرؤيا الحسنة يراها المرء أو ترى له ، وقال رسول الله عليه الصلاة والسلام : " إن من أمتى محدثين ومعلمين ومكلمين وإن عمر منهم " والمحدث هو الملهم والملهم هو الذى انكشف له الحق فى قلبه .

وأطلق ابن خلدون على هذه الغيبيات اسم الفتح الإلهى والعلوم اللدنية والمواهب الربانية .

وهذه العلوم والمواهب كرامات من عند الله تعالى ، فمن أدركته العناية الإلهية وهبه الكشف والإلهام ، وهما أداتان لإدراك العلم الباطن ومحلهما القلب وسبيلهما الذوق ، فإذا كان القلب فارغا من علائق الحواس والشهوات أشرق فيه نور النبوة بالحال دون المقام (٦) .

---

(١)ـ السيد إبراهيم الخليل بن على الشاذلى : المرجع معالم المشروع و المنوع من ممارسات التصوف المعاصر ، قدمه وعلق عليه محمد زكى إبراهيم ، الطبعة الرابعة ، مؤسسات العشيرة المحمدية بمصر ، ص ٦١

(٢)ـ عبد الحليم محمود : العارف بالله أبو العباس المرسى ، دار الشعب ، القاهرة ،١٣٩٢ـ ١٩٧٢ م ، ص ١١.

(٣)ـ الإمام أبو القاسم القشيرى : المرجع السابق ، ص ١٩٢.

(٤)ـ عبد الحليم محمود : العارف بالله أبو العباس المرسى ، المرجع السابق ، ص ١١ ، ١٢.

(٥)ـ عبد الرحمن محمد بن خلدون : مقدمة بن خلدون ، المرجع السابق ، الجزء الثالث ص ١٠٦٦.

(٦)ـ على سالم عمار : أبو الحسن الشاذلى ، المرجع السابق ، ص ١٨٠.

وأجمع أئمة التصوف على أن الكرامة " فعل مناقض للعادة فى أيام التكليف وهى تظهر على عبد تخصيصا له وتفضيلاً ، وقد تحصل باختياره ودعائه ، وقد تكون بغير اختياره فى بعض الأوقات " (١) .

والكرامة علامة صدق الولى ، وهى عون له على طاعة الله عز وجل ودليلا على حسن استقامته وصدق دعواه (٢) .

وفى الفرق بين الكرامات والمعجزات ورد أن :

الكرامات تكون للأولياء والمعجزات تكون للأنبياء .

وسر المعجزة الإظهار ، وسر الكرامة الكتمان .

وثمرة المعجزة تعود على الغير ، والكرامة خاصة بصاحبها .

وصاحب المعجزة يقطع بأن هذه معجزة ، والولى لا يستطيع أن يقطع بأن هذه كرامة (٣) .

ولا يكون للولى معجزة لأن من شرط المعجزة اقتران دعوى النبوة بها ، والمعجزة لم تكن معجزة لذاتها وإنما لاقترانها بالنبوة (٤) .

والكرامة نوعان : كرامة ظاهرة وأخرى باطنة :

أما الظاهرة فهى التى يراها الغير وقد تعود ثمرتها عليه وهى كما سبق القول علامة على صدق الولى وعون له على طاعته ودالة على صدق دعواه .

أما الكرامة الباطنة فهى التى لا يراها سوى الولى ذاته وهى خاصة به ومقوية ليقينه وعليه سترها وإخفاؤها .

ومما تقدم ذكره يتبين أننا آثرنا فى هذا الفصل أن نعرض لبعض التعاريف التى ذكرت عن التصوف لإلقاء الضوء عليه وعلى خصائصه ، مع عرض موجز لنشأة التصوف والطرق الصوفية فى المجتمع المصرى والمجتمع المغربى للتعرف على مدى التأثير الثقافى على التصوف فى مجتمعى الدراسة ، وماهى أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين المجتمعين فى مفهوم التصوف كممارسة ومنهج الطريق الصوفى . كما آثرنا التحدث عن بعض المقومات الأساسية وثيقة الصلة بالطريق الصوفى كالسلم الروحى والسلطة الروحية والغيبيات التى كانت نبراساً لنا فى تحليل ومناقشة المادة الميدانية .

---

(١)ـ أبو القاسم القشيرى : ، المرجع السابق ، ص ١٧٤

(٢)ـ مصطفى عبد الرازق " التصوف " دائرة المعارف الإسلامية ، إعداد وتحرير إبراهيم زكى خورشيد، أحمد الشنتاوى وعبد الحميد يونس ، المجلد التاسع مطبعة الشعب ، القاهرة ، ص ٣٤٨ .

(٣)ـ الهجويرى : المرجع السابق ، ص ٤٥٤

(٤)ـ أبو القاسم القشيرى : المرجع السابق ، ص ١٧٤ .

الفصل الرابع

مفهومات و مبادىء الطريقة فى مجتمعى الدراسة

- التصوف فى كل من مصر والمغرب
- الأشراف والأولياء والبركة
- مبادىء الطريقة فى مجتمعى الدراسة

الفصل الرابع
مفهومات ومبادىء الطريقة

التصوف فى مصر والمغرب :

إذا كان من الصعب تعريف المفهومات الأساسية تعريفاً دقيقا كما قال ايفانز بريتشارد (١) ، إلا أن آراء العلماء تتفق على ضرورة توافر عناصر معينة فى التعريفات ، بالاضافة إلى احتوائها على خصائص مميزة للظاهرة أو المفهوم قيد التعريف . وإن جاز ذلك على تعريف المفهومات الأساسية فى مجال العلوم الاجتماعية فهو بالأحرى ينطبق على تعريف التصوف الذى أثار جدالاً ونقاشاً واسعاً وحاداً حول طبيعته وحقيقته وطبيعة الطرق الصوفية ودورها الاجتماعى .

والحقيقة ـ كما ذكرنا من قبل ـ أننا لسنا بصدد معالجة "التصوف" كلفظ أو الوقوف عند تحديد مفهوم دقيق له ، وإنما نهتم بالتصوف كتجربة روحية حياتية ، واستبيان خصائصه ومبادئه وأهدافه ووظائفه . الأمر الذى يستدعى التعرف على مفهوم التصوف لدى المتصوفة أنفسهم من ناحية ، ولدى غير المتصوفة ، فى مجتمعى الدراسة ، من ناحية أخرى . فالتصوف كظاهرة أنشأت التأييد والمعارضة ، يتطلب فى دراستنا معرفة حدود وأبعاد مايؤيده المتصوف نفسه ومايعترض عليه ، وكذلك مايؤيده المجتمع ومايعترض عليه . فوجهة نظر المتصوفة أنفسهم فيما يمارسونه ، ومعناه الاجتماعى لديهم ، له الأهمية الأولى عند الباحث الانثروبولوجى ، إذ منها يتضح تفكيرهم ومعتقداتهم ، واتجاهاتهم وقيمهم ، ومدى تفاعلهم بالبيئة المحيطة ومايسودها من فكر وكتابات .

وقد اتضح بالبحث أنه يمكن النظر إلى تصوف اليوم من منطلقين : يتمثل الأول فى الجانب الأخلاقى السلوكى ، والثانى فى الجانب المعرفى الكشفى . والجانب الأول هو الأكثر وضوحاً لدى من طبقت عليهم الدراسة ، وقد أطلق عليه البعض الجانب الكسبى القائم على الإستعداد الفطرى لتلقى الأخلاق والسعى نحو الكمال الخلقى باستخدام الإرادة . وأكدت الدراسة أن أصحاب هذا الجانب مالوا إلى تعريف التصوف من خلال الوسائل المستخدمة فى تحقيقه ، وليس من خلال الغايات ، وهذا الجانب السلوكى من التصوف يطلق عليه الكثيرون مصطلح " التصوف السنى " وهو الجانب الذى ترى الباحثة أنه جدير بسعى الكافة إليه اتباعاً لتعاليم القرآن والسنة . وبذلك يكون فرض عين (٢) على كل مسلم السعى نحو الكمال الخلقى ، وهو الذى جعل سعيد حوى يتحدث عن التصوف كعلم يحتاجه كل فرد ويسع كل الناس (٣) . وهو فى الوقت نفسه ما يطلق عليه " الطريقة " : أى المنهج الذى يتبعه المريد لتحقيق الكمال الذى هو

---

(١)ـ أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعى مدخل لدراسة المجتمع الجزء الأول ، المفهومات ، الطبعة الرابعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ ص ١١

(٢)ـ محمود محمد خطاب السبكى : العهد الوثيق لمن أراد سلوك أحسن طريق ، سلسلة منشورات العشيرة المحمدية بمبنى جامع البنات القاهرة ، الطبعة الرابعة ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤ ، ص ٤٢

(٣)ـ سعيد حوى : تربيتنا الروحية ، المرجع السابق ، ص ٥٨ .

ثمرة الجانب الأخلاقى . ومجمل تعريف التصوف يضم بين طياته الأقسام الثلاثة المتمثلة فى الشريعة والطريقة والحقيقة : فالشريعة أن تعبده ، والطريقة أن تقصده ، والحقيقة أن تشهده .

أما الجانب الثانى فهو " المعرفى" ، ويمثل الجانب الأعلى فى التصوف ، وهو ثمرة الجانب الأول . والظاهر من الدراسة الميدانية أن أهل الطريقة المعاصرين قلما يلتفتوا إلى هذا الجانب فى تعريفاتهم . وهذا مرجعه إما خروجه عن نطاق أبعادهم الفكرية ، وإما لعدم إمكانهم الوصول إليه على أيدى مشايخهم المعاصرين . وهذا الجانب يغلب عليه الموهبة أو " العطاء الإلهى" ، وأطلق عليه البعض " التصوف الفلسفى " ويمثله عندهم ابن العربى الحاتمى وابن سبعين والحلاج . وقليل ممن تناولهم البحث عرّفوا التصوف من هذا المنطلق أى من حيث غايته وهدفه . وترى الباحثة أن هذا الجانب فى حقيقته يمثل الجانب الخاص الذى يجعل التصوف فرض كفاية وليس فرض عين ، وهذا ما أكده أحمد زروق حين ذكر أن التصوف طريق فردى و منهج شخصى مقصور فى الغالب على الخاصة وليس فكرة عامة . (١) .

وما من شك أن الجانب الأخلاقى من التصوف هو بداية الطريق ، والجانب المعرفى منه إنما هو ثمرة ونهاية الرحلة كلها * . ومن ثم فمن المعروف والشائع وجوب أن يمر السالك فى النظام الأخلاقى حتى يصل إلى الجانب المعرفى الكشفى ، هذا باستثناء قلائل من فئة أولئك الذين يجتبيهم الله فيعبروا إلى الجانب المعرفى دون المرور بالأخلاقى مجاهدة ، وقد قال الله تعالى " **الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب** " (٢) . وهؤلاء المجتبون الذين هم عادة من غير أهل الطريقة ولا يخضعوا لنظامها ليسوا محل اهتمامنا هنا فى هذه الدراسة القائمة أساساً على دراسة الجانب السلوكى المتمثل فى الانتقال من بداية الجانب الأخلاقى إلى نهايته التى قد تكون بداية الجانب المعرفى . ومن هذا المنطلق يتضح أن التصوف بعضه موهبة وبعضه اكتساب ، ولو كان كله اكتسابا لأمكن أن يكون الكل صوفية بمجرد تنفيذ الأفراد لتعاليمهم بجهدهم الخاص ، وهذا ماهو مفتقد فى الحقيقة .
وتبين من الدراسة الميدانية أن التصوف كتعريف يتضمن الوسيلة والغاية معاً أو الطريقة والحقيقة . " فالتصوف من حيث كونه تصفية النفس يمثل الوسيلة ، ومن حيث كونه قرب ومشاهدة يمثل الغاية والهدف " (٣) .

ورأت الباحثة أنه فى حالة عدم وضوح الغاية أو الهدف جاء تعريفهم للتصوف باعتباره مجموعة غايات صغرى هى فى الغالب تمثل الوسائل ، مما يجعلنا نشير إلى بعد آخر يعلو هذين الجانبين ويؤثر فيهما وهو الرغبة فى

---

(١)ـ على فهمى خشيم : المرجع السابق ، ص ٣١٨ .
* والمقصود هنا بالجانب الأخلاقى كوسيلة ظاهرة للوصول للجانب المعرفى مع العلم بأن التصوف كله خلق وسلوك من بدايته إلى نهايته .
(٢) ـ سورة الشورى آية ١٣
(٣)ـ عبد الحليم محمود : المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلى ، المرجع السابق ، ص ١٢٧.

الكمال ** ـ الذى يكمن فى بلوغه تحقيق المعرفة ـ أو ما يطلق عليه البعض تحقيق السمو أو التفوق على المجتمع . بل يمكن أن نقول أنها بمثابة الوظيفة الخفية لغالبية الأهداف الجزئية سواء اتخذت شكل الذكر والإنشاد أو محبة الشيخ والإخوان أو الشعور بالتميز والخصوصية للانتماء لجماعة دينية أو طريقة صوفية على الأخص . وقد يكون ذلك وراء شعور المتصوف بالتميز عن غيره ممن حرموا الانتماء للطرق ، كما لاحظنا ذلك مع عدد كبير ممن تناولهم البحث . وإن كان هذا المعنى قد اتضح ضمنيا من إجاباتهم عن ضرورة التصوف وأهميته ، فرأى نصفهم تقريبا أن التصوف ضرورة للفرد ، وهذا يدل على شعورهم بالتميز تجاه غير المنتمين للطرق . ورأى النصف الآخر أن التصوف للخاصة وليس للعامة ، وبهذا المعنى يتميزون عن غيرهم بهذا الأمر السامى باعتباره هبة من الله عز وجل اختصهم بها دون سواهم .

وعلى الرغم من حرصهم على إظهار الحياد تجاه الطرق الأخرى ومحاولة نفى تعصبهم لطريقتهم ، إلا أن الباحثة تتفق مع حسن الشرقاوى [(١)] فى ملاحظة تعصب المريدين بمجرد ذكر بعض سلبيات الطرق ، وخاصة إذا وجهت إلى طريقتهم . ومن العبارات المتداولة التى تنم عن ذلك "مجذوبنا صاحى" أى ليس لديهم فى الطريق الشاذلى من يأخذه الحال باللاوعى تماماً لفترات قد تصل إلى سنوات ، وهؤلاء يطلق عليهم مصطلح " المجذوبين" ، وكذلك القول الشهير : "من وجد مشربا خيراً من مشربنا فليتفضل" دليلاً على الثقة فى أن مشربهم أفضل المشارب ، كما يقرون جميعا بوجود الطبل والزمر فى الموالد فى الطرق ، عدا الشاذلية ، التى يفخرون بأنها خالية من البدع التى تؤخذ على بقية الطرق .

وشعور التميز والاختلاف بين الطرق إنما ينم عن اختلاف الطرق فى المناهج والسبل مع الاتفاق فى الهدف استناداً إلى الآية الكريمة : " **والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين** " [(٢)] . والذى نراه أن اختلاف المناهج ناتج عن اختلاف المشايخ وذاتية التجربة الصوفية . و تفصح آيات القرآن الكريم أن هناك عدداً ضخماً من التوجيهات التى هى من قبيل الأمر أو الفرض أرشد الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم إلى كيفية أدائها كالصلاة والصيام والزكاة والحج وما إلى ذلك ، وهناك توجيهات أخرى تركت دون تحديد الكيفية من حيث الشكل والزمان والمكان مما يدل على وجود حرية لدى المؤمنين فى اختيار ما يناسبهم منها بما يتناسب وحال كل منهم ، ولكن هذا

** المقصود بالرغبة فى الكمال هو القوة المحركة لتصفية النفس وتزكيتها وليست بمعنى الكبر أو العجب ، ويظهر ذلك من قوله تعالى فى الآية الكريمة : { لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون ... } سورة التين ٤ ، ٥ ، ٦.

See : Tritton, A .S . 1968 :Islam Belief and practice: Hutchinson universty library ,London , p100
See too : Trimingham Spencer, 1971 , op . cit . , p 226

(١)ـ حسن محمد الشرقاوى : الحكومة الباطنية ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م ، ص ٢٦٢

(٢)ـ العنكبوت ٦٩ .

لا ينفى أن لها صفة الأمر التوجيهى فى الأداء (١) . وما يفعله الصوفية يتمثل فى تحديد ما يناسب كل مريد تبعاً لتركيبه النفسى والعقلى ـ من قبل علمهم وتجاربهم فى هذا المجال بقصد التحقق بهذه الأوامر التوجيهية على مستواها الأعلى فى المدى البعيد . ومن ثم فلا جدال فى أن ما يفعله الصوفية هو من قبيل الفرض من حيث الأمر التوجيهى ، وإن الاختلاف فى المناهج والأساليب راجع إلى عدم تحديد القرآن والسنة لمنهاج محدد على الخصوص . وعلى الرغم من ذلك فإن الصوفية يتميزون بوحدة الطابع لموقفهم من الحياة والإنسان ، مما يدل على صدق التجربة (٢) . وأثبتت الدراسة الميدانية تأكيد ذلك بأن الاختلاف بين الطرق راجع إلى المناهج التى تتفق مع كل مريد تبعاً لشخصيته وحاله وطبيعته وهكذا ... ويقولون فى ذلك " لله طرائق بعدد أنفاس الخلائق " وإن كان " كل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ملتمس " وهذا هو الاختلاف الذى يحمل فى طياته التشابه الكبير القائم على الاتفاق على الهدف من ناحية وعلى السند أو السلسلة من ناحية أخرى .

ورأى حسن الشرقاوى أن قيام الباحث بمحاولة تحديد الباعث من السلوك الصوفى أو تفهمه تفهماً كاملاً أمر صعب للغاية نظراً لأن لكل سلوك ظاهر سلوكا آخر يختفى وراءه . لذلك رأى ضرورة تحليل أجوبة المريدين بالرجوع إلى مصادرها الخفية التى هى وراء دخولهم الطريق . وإن كانت الباحثة رأت الصعوبة تكمن فى كون الحقيقة الصوفية واسعة الأبعاد عميقة المفاهيم بما يتناسب مع المستوى الإدراكى للأفراد أو المريدين ، بالإضافة إلى اختلاف الغايات والأهداف تبعاً لحال ومقام المريد وتطوره وترقيه فى الطريق .

وهذا فى الوقت نفسه أدى إلى تعدد تعريفات التصوف التى يشير كل منها ليس فقط إلى جانب معين وزاوية خاصة فى النظر إليه ، بل يشير أيضا إلى أحوال الأفراد الروحية والعقلية . وأكدت الدراسة هذه الحقيقة موضحة أن اختلاف مفاهيم الأفراد إنما هو تعبير عن مواقفهم الجزئية فى إطار الظاهرة الكلية ، مما يدل على صعوبة وضع تعريف جامع مانع للتصوف كظاهرة أو كنسق .

أما من تناولهم البحث فى المجتمع المغربى فجاءت تعريفاتهم للتصوف على أنه الزهد . فالسمة المميزة لموقفهم الفكرى ـ سواء كانوا منتمين للطريق الصوفى أم محبين فقط ـ ربطهم دائما بين التصوف والزهد ، عدا أقلية رأت وجود فرق بين المفهومين مؤداه أن التصوف أعلى من الزهد وأن الزهد جزء من التصوف . ونجد صدى لهذا الاتجاه العام لدى علال الفاسى الذى تحدث عن التصوف من ناحية كونه الزهد ، واستند فى ذلك إلى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم واعتكافه بغار حراء وكذلك إلى الخلفاء الراشدين والصحابة من حيث كون حياتهم حياة الزهّاد الذين جاهدوا بأنفسهم وأموالهم فى سبيل الله (٣) .

---

(١)ـ محسن إبراهيم اللبان : ولذكر الله أكبر ، لواء الحمد الاسكندرية ، ١٩٨٥ ، ص ١٢٨ : ١٣٠ .

(٢)ـ عامر النجار : المرجع السابق ، ص ١٢ .

(٣)ـ علال الفاسى : التصوف الإسلامى فى المغرب ، المرجع السابق ، ص ٣٤ .

وكذلك حين حاول التهامى الوزانى التعبير عن تجربته الصوفية فى كتابه الشهير " الزاوية " فوصفها بأنها حياة الرهبانية * والانقطاع للعبادة والتفرغ لله عز وجل (١) ، مما يدل على عمومية هذا الاتجاه فى المجتمع المغربى . وأظهرت الدراسة الميدانية أن نظرة المجتمع هذه للتصوف بهذا المفهوم ترجع إلى التأثر بكتابات الغزالى وتجربته الذاتية ومنهجه الصوفى القائم على الخلوة والزهد والانقطاع للعبادة مما أضفى على التصوف المغربى الطابع الفردى الذى هو أشبه بشكل التصوف فى مصر فى عصوره الأولى ، إذ كان يميل إلى كونه ظاهرة نفسية فردية أكثر من كونه ظاهرة إجتماعية (٢) .

والزهد فى حقيقته لا يعنى الانقطاع للعبادة وترك الحياة الدنيا ، فالزاهد صاحب " نظرة خاصة للحياة " فهو يعيش فى الحياة الدنيا تماماً كغيره إلا أن نظرته للأمور الدنيوية تختلف عن غيره فهى من منطلق حاله مع الله وزهده فى الدنيا . فيجوز للزاهد أن يعمل ويكد ويكسب إلا أنه لا يكون مشغولا بالمال فهو يعمل من أجل الله وليس من أجل المال . كذلك الصوفى يختلف عن غيره فى أمر جوهرى هو صدق التوجه إلى الله فى كل أفعاله وأقواله فيكون الله هدفه على الدوام ، يعمل فى سبيله ومن أجله : يأكل من أجل الله ، ينام من أجل الله ... الخ . فهو يقوم بجميع مهامه الدنيوية إلا أنه يؤديها ليس لإشباع حاجاته الذاتية بل يؤديها من منطلق عبوديته لله : فالصوفى يعمل فى الدنيا دون أن يجعل لها سلطانا على قلبه . وليس من شروط الزهد فى الإسلام أن يكون مقترناً بالفقر بل قد يتفق الزهد مع الغنى فى الإنسان العابد . وفى تاريخ الإسلام الكثير من أمثال هؤلاء العابدين الزاهدين الأغنياء ** . فالزهد فى الإسلام معناه ارتفاع الإنسان بنفسه فوق شهواته ، وهذا يعنى تحرره تماماً من كل ما يقيد حريته بتغلبه على رغباته وشهواته لذلك عليه أن يُخرج الدنيا من قلبه فلا يتعلق قلبه إلا بالله ، ومن هنا أدرك الصوفية أن الزهد الحقيقى لا يتعارض مع التمتع بزينة الحياة الدنيا مادام القلب مشغولاً بالله (٣) . وهذا يدل على تداخل المفهومين : فالزهد بلا شك من سمات الصوفية فكل صوفى زاهد وليس كل زاهد صوفيا ، كما ذكر ابن سينا فى النتيجة التى توصل إليها وهى اجتماع الزهد والعبادة فى التصوف وليس وجود التصوف نتيجة الزهد والعبادة وحدهما فكل صوفى زاهد وعابد وليس كل زاهد وعابد صوفيا (٤) .

---

* والمقصود هنا ليس الرهبانية المسيحية حيث لا رهبانية فى الإسلام بل مجرد تعبير عن المبالغة فى الزهد .

(١)ـ التهامى الوزانى : الزاوية ، الجزء الأول ، المرجع السابق ، ص ١ .

(٢)ـ توفيق الطويل : التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ، مكتبة الآداب ، ص ٣٨ .

** أمثال عثمان بن عفان ، عبد الرحمن بن عوف ، أبو مدين التلمسانى ، أبى الحسن الشاذلى .

(٣)ـ أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : " يسألونك عن التصوف " مجلة التصوف الإسلامى العدد الخامس شوال ١٤٠٨ ، ١٩٨٨، ص ٦ .

(٤)ـ محمد كمال جعفر ، المرجع السابق ، ص ٦ .

ومما تقدم يتضح أن الدراسة الميدانية فى المجتمع المغربى أظهرت أن التصوف اليوم بعيد عن التأثر بآراء وقواعد ومنهاج الشيخ أبى الحسن الشاذلى الذى غيّر من شكل ومضمون التصوف فى مصر . إذ قلما يجرى على ألسنة المتصوفة قيد الدراسة أو المحبين آراء ومفاهيم وقواعد أبى الحسن الشاذلى ، بل يعرفون الشاذلية من معرفتهم بالشيخ عبد السلام بن مشيش الذى عاش حياته متعبداً فوق الجبل حيث مقامه الآن بين طنجة وتطوان بالمغرب والذى كان هو الآخر مثالا لهم فى الزهد والانقطاع للعبادة ، وليس من أبى الحسن الشاذلى الذى جمع بين الحقيقة الروحية والعمل والثراء الدنيوى .

وكان هذا وراء نظرة متصوفة المغرب إلى التصوف من منظار خصوصيته وصعوبة اعتناقه للجميع حيث أنه هبة من الله عز وجل لمن هو مهيأ أساساً لتلقيها ، لذلك عرفوا التصوف بأنه المستوى الأعلى . فهو الإحسان الذى يتأتى بعد إتمام الإسلام والإيمان . فالصوفية هم القوم المختارون من سائر البشر ، ومن ثم فهو للخاصة ولا يستطيعه العامة . كما أكدوا أهمية الشيخ فى الطريق الصوفى وضرورة التسليم له ، بل رأوا أن الطريق لا يستقيم إلا من خلال شيخ أرضى يقوم بتربية وتنشئة المريد ويأخذ بيده فى سعيه فى المقامات والذى لا يتم إلا بتزكية النفس وتخلصها من الصفات المذمومة وتحليها بالصفات المحمودة التى لا يمكن أن تتزكى إلا عن طريق الشيخ المربى الذى سلك الطريق وعرف مزالقه ومخاطره .

إلا أن خصوصية التصوف هذه لا تناقض ضرورته بل وإن إغفاله يعنى إهمال جانب جوهرى من جوانب الدين الإسلامى . لذا نص المحققون على وجوب الدخول فى الطريق وجعل سلوك التصوف وجوباً عينياً (١) . لذلك فخصوصيته وجعله على المستوى الأعلى والأرقى لا يقلل من نظرة هؤلاء المتصوفة لضرورته للجميع وأهميته لكل فرد من أفراد المجتمع وخاصة فى ظل الظروف التى يعيشها المجتمع من طغيان المادية والتلوث بالأفكار الغربية والمؤثرات الخارجية التى تعمل على صبغ المجتمع بصبغة أوروبية حديثة بعيدة كل البعد عن الطابع الإسلامى فكراً وسلوكاً وما يغلب عليه من نوازع روحية الأمر الذى يفقده مجتمع اليوم لتحقيق التوازن المرجو لإنسان هذا العصر فى ظل التقدم التكنولوجى وما يفرضه عليه من ضغوط واختلالات .

وعلى الرغم من ذلك رأى " محبو التصوف " بالمغرب صعوبة اعتناقهم له والتزامهم به ، لأسباب أهمها :

أولاً : أنه قائم على الانقطاع للعبادة والزهد والوقت الآن وقت عمل وكسب .

---

(١)ـ الشيخ عبد الله التليدى : المرجع السابق ، ص ٥ ، ١٠ .

ثانياً : أن من أهم قواعد التصوف الحفاظ على ما يعرف بواجب الوقت وهو الصنف الرابع الذى تحدث عنه ابن القيم عندما ذكر الأصناف الأربعة لأفضل العبادات وأنفعها وأحقها بالإيثار والتخصيص * ، وتحدث فى كونه " العمل على مرضاة الرب فى كل وقت بما هو مقتضى ذلك الوقت ووظيفته " فالأفضل فى كل وقت وحال : إيثار مرضاة الله فى ذلك الوقت والحال والاشتغال بواجب ذلك الوقت ووظيفته ومقتضاه (١) .

وقد ذكرت هذه العبارة على ألسنة كثير من المتصوفة فى المجتمع المغربى معبرين عن أن الزمن الحالى ليس زمن تصوف . وتطبيقاً لهذه القاعدة عندهم ، يجب احترام واجب الوقت وهو وقت لا تصح فيه الدعوة للتصوف لأنه ليس وقتاً مناسباً لهذه القواعد والأفكار وعلى المتصوفة انتظار الوقت الملائم .

على العكس من ذلك أغرق البعض فى الجانب الآخر حتى اعتبروا أنفسهم يعيشون الوقت الذى تحدث عنه الرسول صلى الله عليه وسلم فى حديثه : { يأتى وقت لا يسعك فيه إلا بيتك } (٢) . وإن كان هذا الحديث لا ينطبق على الوضع السائد فى المغرب ، بل نرى أنهم استخدموه فى غير موضعه تماماً كما استخدموا مقولة " واجب الوقت " ولسنا هنا بصدد تصحيح المفاهيم ، وإنما الذى يهمنا هو نظرة المتصوفة لخصوصية التصوف وعدم ملاءمة ظروف المجتمع المغربى له الآن .

والذى يلاحظ على التصوف المعاصر فى المجتمع المغربى ، هو خروجه عن مفهومه العملى التطبيقى واقتصار مفهومه على الجانب العلمى النظرى . ومما أكد ذلك سعى بعض المحبين للتصوف إلى مقابلة مشايخ الصوفية بغية الحصول على البركة والتماس ما يطلق عليه فى المجتمع الصوفى " إجازة " وهى عبارة عن تصريح كتابى يتيح لحامله الاطلاع والدراسة فى الكتب والمخطوطات والرسائل المتعلقة بشئون التصوف .

---

* ١- أشقها على النفوس وأصعبها .

٢- التجرد والزهد فى الدنيا .

٣- ما كان فيه نفع متعدد وهذا أفضل من ذى النفع القاصر .

٤- العمل على مرضاة الرب فى كل وقت بما هو مقتضى ذلك الوقت ووظيفته .

(١)- ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين : الجزء الأول ، مطبعة السنة المحمدية ، دون سنة النشر ، ص ٨٥ : ٨٨ .

(٢)- أخرجه الترمذى بهذا اللفظ ، وأخرجه أبو داود بلفظ (تلزم بيتك) . تيسير الوصول ، المجلد الرابع ، ص ١٥ .

وهذه " الإجازة " لا يقصد منها إلا الانتفاع بدورها العلمى ، وليس لها دور آخر كالانتماء للطريق أو فتح طريق جديد كما تعنى " الإجازة " فى مصر . وهذا وإن كان يشير إلى صعوبة الاطلاع على هذه المخطوطات والرسائل ، فهو يدل على أن التصوف فى المغرب يميل الآن إلى الطابع العلمى النظرى وليس إلى الطابع العملى التطبيقى ، وهو الأمر الذى يُخرج التصوف عن قالبه المميز له .

فالتصوف هو الجانب العملى التطبيقى للإسلام ، ووضعه فى الإطار النظرى العلمى محاولة بطريق غير مباشرة للحدّ من نشاطه والقضاء على ممارساته بغية طمسه وذوبانه وتحلله أو إنحصاره وغروبه بمرور الوقت . وهذا واضح فى الواقع الفعلى لما آل إليه حال التصوف الآن فى المغرب .

الاعتقاد فى الأشراف والأولياء والبركة

إذا كان المجتمع المصرى ـ على عمومه ـ عُرف بحبه للرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته ـ وأكد ذلك تقديرهم وإجلالهم لمقامات وأضرحة آل البيت فى مختلف مدنه ـ فالأمر أكثر وضوحا لدى الصوفية والمتصوفة بصفة خاصة . والذى أظهرته الدراسة الميدانية بالمجتمع المغربى (متصوفة وغير متصوفة) أنه أكثر حبًا للرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته . ويؤرخ لنشأة هذه الظاهرة منذ لجأ آل البيت النبوى للمغرب وترحيب الشعب المغربى بهم وحمايتهم ومعاونتهم. فقد نشبت الخلافات بين العباسيين والعلويين بعد أن تولى العباسيون الحكم وشعور العلويين بأنهم أحق بالخلافة وكان أملهم أن ينصفهم أبناء عمومتهم بعد طول المعاناة مع الحكم الأموى . وعلى العكس من ذلك عمد العباسيون إلى الدس والاغتيال بالسم والمكائد للقضاء عليهم ، خاصة وأن أصل الحركة العباسية كانت لإنصاف آل البيت العلويين ووضعهم فى محل القيادة، حيث تم تجميع الناس على ذلك وعندما استتب الأمر ، أخذوا البيعة لأنفسهم .

وفى ذلك كان الإمام مالك يفتى بأن طلاق المُكره لا يجوز ، مُورياً ببيعة الإكراه التى مارسها العباسيون . وكان من آثار هذا الموقف خروج العلويين إلى أطراف الأمة الإسلامية ومنهم إدريس بن عبد الله الذى لجأ إلى المغرب الأقصى فتنقّل من مدينة "تلمسان" إلى "طنجة" حتى انتهى إلى "ولَيلى" فنزل على كبيرها آنذاك وهو ابن عبد الحميد الأورابى فأقبل عليه وبالغ فى إكرامه وبرّه بعد أن عرّفه إدريس بشأنه وبنسبه وقرابته من النبى صلى الله عليه وسلم . فتولى خدمته والقيام بشؤونه ثم تحدث إدريس إلى الناس فظهر دينه وعلمه ، ودعاهم إلى بيعته ، فبايعوه بمدينة "ولَيلى". وترتب على هذه البيعة التى انتشر خبرها فى أكثر قبائل المغرب ، دخول الغالبية فى طاعته والتجمع على نصرته حتى استجابت له أكثر القبائل وتواردت عليه الوفود مُعلنة بيعته ، فقويت جُموعه وتمكن سلطانه ، فأعد الجيش وخرج غازيا يضرب فى بلاد المغرب طولا وعرضاً ، ويملك فيها ما بقى غير خاضع له [١] .

---

(١)ـ عبد الله كنّون :ذكريات مشاهير رجال المغرب الإمام إدريس، دار الكتاب اللبنانى للطباعة والنشر بيروت ، دون سنة النشر ، ص٥:٨

وكانت دعوة الإسلام لم تتمكن فى كثير من القبائل ، فعمل إدريس على إبلاغ الدعوة الإسلامية خالصة من الانحراف والبدع والضلال ، ووحد كلمة المغرب من يومئذ على مذهب السنة والجماعة (١) .

ومولاى إدريس ـ كما يتحدث عنه المغاربة ـ أول من كان له فضل الدعوة للإسلام فى المجتمع المغربى وغالبية المجتمع يعتقدون فى بركته وبركة ابنه مولاى إدريس الأصغر ويكثرون من زيارة مقامه فى شتى أنواع المناسبات والاحتياجات ـ زواج ، وشفاء ، وإنجاب ، ورزق ... الخ ـ حتى إنه من مراسم الزواج فى فاس زيارة مقام مولاى إدريس الأصغر قبل أن تذهب عروس فاس إلى دارها .

وقد تبين من الدراسة الميدانية انتشار ظاهرة التبرك بالأولياء على كثرتهم فى المجتمع المغربى بصفة عامة ، وهم غالبا من آل البيت النبوى .

وهذا مرجعه أساساً لانتشار الأشراف من آل البيت وحماية المجتمع لهم ومحبتهم وتقديرهم . ذكر الشيخ العلامة سيدى محمد ابن الأبار أن من أفضل القربات إلى الله تعالى محبة آل البيت وتعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم * . وأضاف الشيخ سيدى أحمد الرهونى قائلا أن طريقتنا (الطريقة الوزانية) قائمة على أساس الصلاة على النبى عليه الصلاة والسلام (٢) .

والظاهرة الأكثر وضوحاً لدى الشعب المغربى كثرة الإنشاد والمدائح النبوية التى تمثل القاسم المشترك فى كافة المناسبات سواء كانت أفراحاً أو غيرها ، بالإضافة إلى ارتباط أفراد الشعب بالرسول صلى الله عليه وسلم ارتباطاً رمزياً وثيقاً ثمن أمثلته ذلك المكان الذى يُعرف فى مدينة فاس "بحانوت النبى" صلى الله عليه وسلم فى "زقاق الحجر" وحرص أفراد المجتمع على زيارته التماساً للبركة وتعبيراً عن الحب . والسبب وراء هذا الاعتقاد أن أكثر من ولى صالح رأوا الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذا الحانوت رؤية يقظة ومن ثم أصبح مزاراً لهم . كذلك الحال فيما عُرف "بركن النبى" صلى الله عليه وسلم فى جامع القرويين ـ وهو أقدم الجوامع وأكبرها وله فى المغرب مكانة الجامع الأزهر فى مصر ويفضل أفراد الشعب الجلوس فى هذا الركن لنيل البركة ويرجع ذلك أيضاً إلى رؤية أولياء الله الصالحين للنبى صلى الله عليه وسلم يقظة جالساً فى هذا الركن . وهذا يدل على ولع الشعب بحب الرسول صلى الله عليه وسلم وميله للرمزية والاعتقاد فى البركة .

---

(١)ـ نفس المرجع السابق ، ص ٨ .

* وهذا اعتقاد الغالبية فى المجتمع المغربى المتصوفة وغير المتصوفة .

(٢)ـ التهامى الوزانى : " الزاوية " المرجع السابق ، ص ٤٠ .

ويرى المتصوفة ، والمحبون الذين يحرصون على زيارة الأولياء ، أن هذا السلوك إنما هو بغرض الحصول على نصيب من البركة التى منحها الله إياهم فى العبادات والدعوات ، ويتوصل إليها بالاتصال الجسدى بهم مدة حياتهم ثم بزيارة القبر أو المقام بعد الوفاة .

والبركة كما يفهمونها ثمرة معنوية غيبية من ثمرات العمل الصالح وهى سر إلهى وفيض زاده تعالى، وبها يحقق الله الآمال ويدفع السوء وتفتح بها مغالق الخير من فضله . فالبركة لون من الرحمة والفضل الإلهى والخير الشامل والفائدة واللطف الخفى ، وإنكار البركة إنكار لحقيقة قرآنية إلهية .

وقد اتخذ المجتمع المغربى فى موضوع البركة موقفا متميزا إذ قصرها ـ تقريباً ـ على الأولياء الأشراف من آل البيت من العصب ، عدا قليل من الأولياء الذين أظهروا بركتهم بكثير من الكرامات والخوارق مما جعل لهم فى ذلك تاريخ يعرفه أفراد المجتمع ويتداولونه فيما بينهم .

والمجتمع المغربى على الخصوص عرف البركة بنمطيها البركة الشخصية المكتسبة والبركة المتوارثة . وهذان النمطان ذا علاقة وثيقة بما عبّر عنه ماكس ڤيبر (بالكاريزما) التى تتمثل فى كل من له طاقة وقدرة خارقة للعادة . و(الكاريزما) الخالصة تخرج عن نطاق الوراثة كدعامة أساسية لأنها فى حاجة دائمة لإثبات وجودها بدوام إظهار قدرة الشخص المتمتع بها لأتباعه وإلا يفقد مكانته وطاعة الجماعة واعتقادهم فيه .
(والكاريزما) ليس لها عائد مادى وإن كان هذا لا يمنع إمكانية قبول الشخص ذى (الكاريزما) لبعض الهدايا مادام ليس هناك اتفاق عليها من قبل وليس لها أى علاقة بما فعله صاحب (الكاريزما) وما هى إلا مجرد رمز يذكّر (الكاريزما) بمن قدمها كهدية له [١] .

وعلى الرغم من ذلك فإن هناك اختلافاً جوهرياً بين البركة و(الكاريزما) ، فالبركة يمكن أن توجد فى شخص ما دون أن يدرى بوجودها وليست سببا فى اقرار الجماعة بسلطته الدينية وطاعتهم له واتباعهم إياه . وهذا الأمر لا يمكن حدوثه فى (الكاريزما) التى يشترط لوجودها فى الشخص أن يقوم بأعمال تثبت وجودها حتى يحظى بإقرار جماعته بسلطته الدينية .

والتقوى والصلاح لا تكفى لدى المجتمع المغربى للاعتقاد فى الولى ، أما حالة كونه شريفا من آل البيت فهو الأمر الكافى للتبرك به ، وإذا عُرف عنه العلم الدينى والمعرفة بالله يلجأ إليه لحل المشاكل والاستشارة فى كثير من الأمور و للشفاعة والتبرك بهدف الإنجاب أو الزواج أو الشفاء ... الخ .

---

(1)- weber,Max ,1952 *essays in Sociology Translated and edited with an introduction* by H.H. Gerth and D.Wright Mills, Rontledge &Kegan Paul LTD. London, p 245.

لذلك يُفضل الشريف فى كافة الأمور سواء فى التعامل ماديا أو فى الاختيار للزواج . وللزواج تكاليف باهظة فى المجتمع المغربى إلا أن أهل العروس يمكنهم أن يتغاضوا عن هذه المبالغ التى قد تصل إلى أرقام خيالية * لمجرد كون العريس شريفاً من نسل الرسول صلى الله عليه وسلم من فرط حرصهم على الحفاظ على النسب . وعلى الرغم من وجود بعض التغير على هذه الظاهرة إلا أنها لازالت موجودة بصورة واضحة ، فالمجتمع المغربى أكثر تعلقاً بقضية الأنساب من قضية الأفعال والأعمال ، وكأن البركة مقتصرة على الشريف . ولا يتبادر إلى أذهانهم أن الأفعال والأعمال قادرة على إيجاد البركة ، إذ البركة صفة مكتسبة كما قد تكون صفة وراثية . ومما يؤكد ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم { سلمان منا أهل البيت وبلال منا أهل البيت } (١) وقوله صلى الله عليه وسلم { يا بنى هاشم ، يا بنى عبد المطلب : لا يأتينى الناس بالأعمال وتأتونى بالأنساب } . وقوله صلى الله عليه وسلم لابنته فاطمة { يا بنت محمد اعملى فلست أغنى عنك من الله شيئا } (٢) . وقول الله تعالى { **إن أكرمكم عند الله أتقاكم** } (٣)ـ لا فرق بين عربى ولا أعجمى إلا بالتقوى .(٤)

فأولياء الله هم صفوة عباده تولاهم سبحانه وتعالى بعنايته وأكرمهم بنور الإيمان ، حفظوا عهد الله فحفظ عهدهم ، وتولى هدايتهم ونصرهم ، وتولوا القيام بحق عبوديته والدعوة إليه .

ومن هذا المنطلق كان الحرص على محبة أولياء الله الصالحين واحترامهم والاقتداء بهم والإمتثال لأوامرهم والتبرك بهم وطلب شفاعتهم والتأدب بسيرهم لما عُرف عنهم من تقوى وصلاح ومكانة عند الله عز وجل . إلا أن الولى بل ورئيس الأولياء الذى يطلق عليه الصوفية (القطب) وهو الرئيس الأعلى لكل الخلفاء والمشايخ ليس من الضرورى أن يكون عضوا من آل البيت نسباً (٥) . بل الأمر كله يتوقف على التقوى والصلاح .

---

* شراء الذهب للعروس بالكيلو يتكون من مضمة أى حزام من ذهب و "سرتلة "التى تتكون من عدد من الأساور: سبعة أو ٣ وخاتم ودبلة وسلسلة وغيرها وكميات ليس لها نهاية خاصة فى حالة قدرة العريس بالإضافة إلى القماش والأحذية والحقائب وغيرها من الملابس الداخلية ... الخ .

(١)ـ أخرجه الطبرانى والحاكم عن عمرو بن عوف حديث صحيح .
العلامة الإمام جلال الدين السيوطى : الجامع الصغير ، المرجع السابق ، دار الكتاب اللبنانى، بيروت الطبعة الرابعة ، الجزء الثانى ، ص ٣٣ .

(٢)ـ أخرجه مسلم والنسائى عن أبى هريرة :الفتح الكبير فى ضم الزيادة إلى الجامع الصغير الجزء الثالث ، دار الكتاب العربى بيروت ، ص ٣٩٢ .

(٣)ـ سورة الحجرات آية ١٣

(٤)ـ أخرجه الأمام أحمد والبيهقى والطبرانى :
الإمام عبد العظيم المنذرى : الترغيب والترهيب ، الجزء الثالث ، مكتبة جمهورية مصر ص ٨٥٨ ، ٨٥٩.

(5)- Mackeen A.M.M. "*The Sufi-qawn Movement In Muslim World.* by Elmer H. Douglas and Edwin E.Calverley. Vol LIII July, 1963, Published by the HartfordSeminary p.223

وأما فى المجتمع المصرى فإن تعلق المتصوفة ومحبتهم لأولياء الله الصالحين والتبرك بهم ترجع إلى كونهم صفوة عباد الله تولاهم سبحانه وتعالى بعنايته وأكرمهم بنور الإيمان وحفظوا عهد الله فحفظ عهدهم وتولى هدايتهم ونصرهم وتولوا القيام بحق عبوديته والدعوة إليه ، بصرف النظر عن نسبهم وارتباطهم بالأشراف : فظاهرة الأشراف فى مصر ليس لها الأهمية البالغة كما فى المجتمع المغربى وليست مرتبطة بظاهرة الأولياء . فالولى فى المجتمع المصرى يتم الاعتقاد فيه وفى بركته ليس لنسبه * ، وإنما لتقواه فى السر والعلانية ولأعماله الصالحة فى الباطن والظاهر .
أما المجتمع الليبى فهو أكثر تشابهاً مع المجتمع المغربى عنه مع المجتمع المصرى فالأمر الذى كان وراء قبول البدو للسنوسى واحترامه والرضا به مرشداً وشيخاً لهم هو اعتيادهم على احترام المرابطين ، (أحياءً و أمواتاً) وإجلالهم والتبرك بهم . والمعروف عن المرابطين أنهم فى الغالب من الأشراف (نسل الرسول صلى الله عليه وسلم) المعروفين بالتقوى والصلاح والورع والمعروفين بوارثى البركة .(١)

ومبدأ البركة معروف فى الفكر الإسلامى قال عنه أبو حامد الغزالى " أنه إذا حق دخول النار على طوائف من المؤمنين فإن الله تعالى بفضله يقبل فيهم شفاعة الأنبياء والصديقين بل شفاعة العلماء والصالحين ، وكل من له عند الله تعالى جاه وحسن معاملة ، فإن له شفاعة فى أهله وقرابته وأصدقائه ومعارفه ، فكن حريصاً على أن تكتسب لنفسك عندهم رتبة الشفاعة " (٢) .

وذكر محمد زكى إبراهيم أن مطلب الدعاء والشفاعة من الحى أو روح الميت طلب عبودية لله وهو مباح فى مبادىء الإسلام ، وطلب المدد من الحى معناه دعاؤه وإرشاده وروحانيته وتوجهه وبركة صلاحه وتقواه وسره مع الله ، وطلب المدد من الميت طلب من روحه الحى بخصائصه فى برزخه السامع المدرك الذى له ما يشاء عند ربه .

فالمدد هو طلب التوسل إلى الله والاستشفاع به إليه عز وجل فى قضاء الحوائج إعتقادا فيما للأرواح من قوة وطاقة وقدرة بل إن للأرواح قوة وطاقة وقدرة لا يتصورها البشر حتى أن روحا واحدة عظيمة تؤثر فى جيش كامل(٣) .

* كما هو فى المجتمع المغربى والمقصود هنا المنتسبين للرسول صلى الله عليه وسلم من العصب أى من خط الأب وليس من خط الأم . مما جعل الشعب المغربى يحرص على تزويج المرأة الشريفة من زوج أو رجل شريف مثلها للحفاظ على لفظ الأشراف لدى الذرية . ومن الظواهر المنتشرة فى المجتمع المغربى أن يقترن اسم الشريف بـ سيدى أو مولاى وكان يدون بالفعل فى شهادة الميلاد إلا أن هذا الأمر منع حديثاً تدوين هذا اللقب عدا الأسرة المالكة . ولازال يتداول على الألسنة ولذلك كل من يسمى بمحمد لابد أن يسبقه عند الحديث إليه أو المناداة "سيدى" محمد تشريفا لاسم الرسول صلى الله عليه وسلم .

(1)-E.E.Evans-Pritcherd , Op.cit. P.66.

(٢)ـ أبو حامد محمد بن محمد الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الرابع ، دارالقلم ببيروت دون سنة النشر ، ص ٤٧٨، ٤٧٩ .

(٣)ـ محمد زكى إبراهيم : أصول الوصول ، المرجع السابق ، ص ٢٤٩.

والتوسل ليس معناه التوسل بالذات المشخصة من اللحم والدم والعظم والعصب ، وإنما هو التوجه إلى الله بالمعنى الطيب فى الإنسان ، والمعنى الطيب ملازم للروح سواء تعلقت بالجسم فى الحياة أو تخلصت منه بالموت واستقرت فى برزخها على مقامها هناك (١) .

وبالإضافة إلى هذا النوع من التبرك ، يعرف المجتمع المغربى نوعاً آخراً أكثر وضوحاً وهو التبرك بالماء الطبيعى الموجود فى العيون فمثلا ماء عين " مولاى يعقوب " أو عين " سيدى حرازم " أو ماء " سيدى أحمد الشاوى " بفاس . وهذا ما أطلقت عليه ماريت " المانا " وهى القوة الروحية الخارقة الشخصية التى هى نوع من القوة المحركة التى توجد فى كثير من الأشياء (٢) . وعُرف لدى الشعب المغربى على عمومه أثر هذه العيون فى الشفاء من الأمراض الجلدية والأمراض الروماتيزمية .

وشرب الماء بهدف البركة والشفاء أمر منتشر وطبيعى عند المغاربة عموماً ، لا يرون فيه غضاضة ولا عجبا . بل إن من العائلات من يقيم احتفالاً دينياً بدارهم يشمل الإنشاد والذكر بهدف شفاء إحدى السيدات من مرض نفسى إثر حادث * . وفى ذلك تم وضع إناء ماء كبير فى وسط الحجرة التى بها الاحتفال ثم فى النهاية يشرب كل من الحاضرين وأهل الدار وكذلك السيدة المريضة من هذا الماء بهدف البركة والشفاء بإذن الله .

كما ذكر كلٌ من يوسف الكتانى وحسن الكتانى أن والدهما إبراهيم الكتانى " كان يعدّ من أشهر ثلاثة ممن لهم قدرة على التغلب على السحر عن طريق القراءة على الماء أو الكتابة على الورق ثم وضعها فى الماء ويسقيها لمن يعانى من السحر " . ومن ثم يتضح أن المجتمع المغربى أكثر اعتقاداً فى هذه الظواهر ذات العلاقة الوثيقة بالبركة .

والذى أظهرته الدراسة الميدانية بوضوح اعتقاد المجتمع المغربى فى البركة والتبرك بالأولياء وتقديم الصدقة بصرف النظر عن نوعها أو قيمتها فهى مجرد رمز باعتبارها هدية ـ كما أطلق عليها شارل جوليان " فتح المسألة مع الله " ـ وهى شائعة بين المعتقدين فى بركة الأولياء . فمجرد زيارة الولى أو اللجوء إلى من اشتهروا بالبركة تتطلب تقديم أى شىء ، " ولو درهم واحد " ** كما يقول المغاربة ، حتى تتم الوصلة أو الرابطة . وهذا ما يطلق عليه المسلمون الصدقة لله تعالى ، ولعل هذا مؤسس على القاعدة القرآنية الخاصة بمناجاة رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١)ـ نفس المرجع السابق ، ص . ٢٥ .

(٢)ـ انظر الفصل الثانى ص ١٠٩ وما بعدها .

* كانت هذه الحادثة فى حضور الباحثة .

** ما يعادل ثلاثون قرشا مصريا .

والتحدث معه ، إذ يقول الله تعالى (**يأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر**) (١) وقد اتخذ الصوفية عموما ، وفى مصر خصوصاً من هذه الآية سنداً لعادة تقديم هدية ما إلى الشيخ حين زيارته . وقد توسع البعض فى هذه القاعدة فى ريف مصر حيث جعلوا الهدية والصدقة أساس العلاقة مع المشايخ ، لطلب البركة والرعاية ، ورضاء الله تعالى . ومن ثم صارت القرابين عادة يلتزم بها التابع للمرابط * تخلق بين الطرفين نوعاً من التعهد والالتزام (٢) .

والقرابين ــ وهى عادة أنواع من الحيوانات ــ غالباً ماتقدم فى الاحتفال السنوى للمرابط كالتزام سنوى للجماعات الاجتماعية دوام وبقاء الاتصال بالمرابط والتمتع ببركته . وإن كان هذا لا يمنع من وجود هدايا أخرى تُقدم من قبل جماعات أو أفراد تأخذ صورة التبادل ، أى من أجل طلبات مميزة يتقدم بها الفرد رغبة فى تحقيقها . وقد تكون هذه القرابين ــ أحيانا ــ شرطية ، بحيث لا يدفعها الطالب إلا إذا تحقق مطلبه ، كما هو شائع لدى النساء حيث تذهب السيدة إلى الضريح المعين تسأله وتطلب من المرابط العون فى موضوع ما كالحمل مثلا ، وقد تمزق السيدة قطعة من قماش ملابسها وترفق بها قدراً من الحناء ثم تضعها على باب الضريح كنمط من التذكرة للمرابط .
وفى حالة تحقق الطلب لابد أن تقدم الشيء الذى سبق وأن وعدت بتقديمه ، وغالبا ما يكون نوعا من أنواع الماشية (خروف مثلا أو غيره) (٣) .

والواضح من هذا النمط ، و بصرف النظر عن نوعية اعتقاد السيدة عند أدائها لهذه الأفعال ، وجود ما يعرف " بالنذر " على نطاق واسع فى المجتمع المغربى وهذا ما أكدته الدراسة الميدانية . وليس كل الأولياء لكل الحاجات والمطالب بل المألوف أن لهم تخصصات هى غالبا مرتبطة بكرامات قد اشتهروا بها . وعلى سبيل المثال من زار ضريح سيدنا " ومولانا إبراهيم " ، ومكانه خارج مراكش بحوالى ٨ كيلو متر فى الجبل ، يكرمه الله بالإنجاب ، ولذلك تقصده كثيرات من النساء العاقرات . ومن زارت ضريح سيدنا و " مولانا على " ومكانه أيضا خارج مراكش بحوالى ١٥ كيلو فى الجبل يكرمها الله بالزواج . أما " مولاى أبو العباس السبتى " وهو من الرجال السبعة المشهورين فى مراكش فله كرامات كثيرة وأشهرها إعادة البصر للمكفوفين .

---

(١)ـ سورة المجادلة آية ١٢ .

(2)-Eickelman , Dale F. Op.Cit, PP 237 : 299.

* " المرابط " أحد التسميات التى تطلق على الولى أو الشيخ فى صعيد مصر وصحراء مصر . وأساسها يرجع إلى التجمع والترابط حول قطعة أرض أو بئر ما أو منطقة معينة .

(٣)ـ لاحظ شارل أندرى جوليان نفس ملاحظتنا .

أنظر شارل أندرى جوليان ، المرجع السابق ، ص ٢٦ .

إلا أن للمجتمع المغربى مفهوماً خاصاً فى كيفية تحقق المراد عن طريق الولى . وذلك أنهم يجعلون الأساس فى الأمر كله الاعتقاد الجازم لدى الشخص فى الولى وفى أنه عن طريقه سيتحقق الأمر فعلا . وإذا لم يتم وقوع المراد ، لا ينسب ذلك إلى فشل الولى وإنما يقولون فى بساطة تقريرية إن الشخص (ما عنده اعتقاد) : فالعيب إذن فى عقيدة زائر الولى ، وهو لا يتوقف لا على الولى ولا على مجرد رغبة المستشفع بالولى وإنما على عنصر ثالث هو الاعتقاد ، والاعتقاد عندهم عطاء من الله : فإذا أراد الله تحقيق الأمر ، " رزق الشخص " قوة الاعتقاد ، وجعله يذهب للولى ، ومن ثم يتحقق الأمر بتحقق شرطه الأساسى : الاعتقاد ومن هنا فالأمر كله ، إذن ، بيد الله .

إلا أننا تبينا فى مجتمعى الدراسة براءة التصوف والمتصوفة الغيورين على التصوف من تقديس الأولياء وتقديم القرابين لهم ـ كما ذكر شارل جوليان (١) ـ على الرغم من أن هذا لا ينفى وجودها بين أفراد الشعب فى مجتمعى الدراسة ، وخاصة الشعب المغربى لاعتقاده كما ذكرنا فى الأشراف والتبرك بهم والالتجاء إليهم .

وتحدث أحمد أبو زيد عن نمط العلاقة بين الأولياء ومن يعتقد فيهم البركة والكرامة عند دراسته لنظام المراض فى بعض مناطق الصحراء الغربية فى مصر . وعلى الرغم من أنه اعتبر هذا النمط مجرد فرض فى حاجة إلى الدراسة ، إلا أننا سوف نعرض لطريقة هذه العلاقة لإرتباطها الوثيق بموضوع الدراسة .
فقد تبين له أن المراض ينتمون إلى قبائل المرابطين الذين يتمتعون بقدر كبير من المكانة الدينية واشتهروا بالرفق والورع والبركة والكرامات والدعوة المستجابة . وقد لعب المرابطون دوراً هاماً فى الحياة السياسية وفى الضبط الاجتماعى إلا أن الدور الأكثر وضوحاً هو دور الأولياء الموتى الذين يؤثرون تأثيراً هاماً فى أحوال المجتمع وسلوك أفراده وتصرفاتهم . وذلك يتم إما عن طريق إلتزام الأفراد لأنماط وقواعد السلوك المقررة اجتماعياً ابتغاء مرضاة هؤلاء الأولياء ، وإما خشية أذاهم . وربما كان تأثير الأولياء فى الضبط الاجتماعى يتم بطريقة غير مباشرة أو حتى بطريقة سلبية فى معظم الأحوال عن طريق حماية الأشخاص الذين يرتبطون بهم ويطلبون حمايتهم ويعتبرون أنفسهم " محسوبين " على هؤلاء الأولياء ، أى أن دورهم الرئيسى فى المحافظة على النظام يتم عن طريق منع الأذى قبل وقوعه وبالتالى القضاء على احتمال وقوع الصدام ونشوب العداوات فى المجتمع المحلى . إلا أن هذا لا يمنع من اتخاذهم إجراءات إيجابية ضد المعتدين إذا وقع الأذى بالفعل . فإذا فشل الولى فى حماية " محسوبه " من السرقة مثلاً فإنه لن يفشل فى إلحاق الأذى والضرر والعقوبة المادية بالسارق عن طريق تسليط الأمراض والأوبئة عليه (٢) .

---

(١)ـ نفس المرجع السابق ، ص ٢٦
See : Aroian ,Lois A. and Mitchell , Richard P. 1984 The Modern Middle East and North Africa , Macmellan Publishing Company , New York ,P.38.

(٢)ـ أحمد أبو زيد : البناء الإجتماعى مدخل لدراسة المجتمع الجزء الثانى الأنساق ، المرجع السابق ، ص ٥٥٥ ، ٥٥٦ .

ففى الوادى الجديد لكل قرية أولياؤها ولكل مجموعة من الأفراد ارتباط بأحد الأولياء ويعتبرون أنفسهم أتباعاً له أو من " محاسيبه " . ويتوقعون منه حمايته لهم بدفع الأذى والشر وأن يبارك لهم فى زراعتهم وماشيتهم ، وأن ينزل العقاب على من يعتدون عليهم ظلماً أو على شىء من ممتلكاتهم . وفى مقابل هذه الحماية يلتزم الأفراد ببعض الالتزامات تجاه الولى سواء فى الاحتفال بإحياء ذكرى مولده أو وفاته والتحدث بكراماته والاهتمام بضريحه والإسهام فى نفقات ذلك الضريح .

والعادة المتبعة أن يخصص الشخص جزءاً مما يملك للولى لإنفاقه على الضريح وبذلك يحقق هدفين : الأول تنفيذ الإلتزامات نحو الولى والثانى ضمان حماية الولى له لأن هذا الجزء الذى يتنازل عنه للولى لن يضيع عليه وإنما سوف يعوضه عنه خيراً لبركة الولى وكراماته . ومن ثم يتضح من نمط هذه العلاقة التى تقوم بين الولى والمحسوب أنها نوع من التعاقد الذى بمقتضاه يتبادل الطرفان بعض الفوائد والمكاسب .

والمتبع لدى مشايخ الوادى الجديد أن لكل منهم رمزه الخاص الذى يأخذ شكل " راية " وهى عبارة عن قطعة من القماش الملون يثبت على شكل علم يرفع على فرع من سعف النخيل أمام ضريح الولى أو فوق قبره وفى حالة إلحاق أحد الأتباع بأى أذى من شخص آخر أو مثلاً تعرضت ممتلكاته للسرقة أو ماإلى ذلك فإنه يأخذ تلك الراية ويثبتها أمام منزله وقد يضع إلى جانبها نسخة من القرآن الكريم وهذا بمثابة إعلان من صاحب البيت بأنه يشكو مما لحق به من أذى للولى أو للشيخ وعلى الجانى أن يسرع بتسوية الأمور وإلا تعرض لأذى من الولى . وفى هذه الحالة فى الغالب يرد الجانى المسروقات التى سرقها أثناء الليل خشية التعرض للعقوبة من الولى .

والواقع أن الناس يفضلون أن يحملوا مظالمهم وشكواهم للأولياء على أن يعرضوها أمام القضاء أو حتى أمام الرؤساء التقليدين للقرية وهذا يوضح كيف أن مجال القوى الغيبية أوسع بكثير من المجال الذى يعمل منه الرؤساء والمحاكم وهذا راجع إلى حد كبير إلى إيمان الناس واعتقادهم فى فاعلية الأولياء وقدرتهم وكراماتهم (١) . مما يجعلهم أكثر ارتباطاً بهم فى حياتهم وكذلك فى مماتهم .

وهذا يتفق مع ما ذكره بعض المغاربة من أن هناك أولياء تزداد العلاقة بهم قوة بعد انتقالهم عنها فترة حياتهم وأنهم قادرون على حماية أحبائهم والدفاع عنهم ويتدخلون بالخير فى أمور حياة الأتباع والأحباب . ورأوا أن العلاقة بين هذا الولى وبين أحبابه وأتباعه تزداد قوة بارتباطهم بخدمة الضريح والتبرع باسمهم لأعمال الخير ، والاحتفال بذكرى مولدهم وإطعام الناس فى هذه المناسبة . ولاحظنا أن هذه الفئة من الأولياء المتوفين ، عرفت فى حياتها بكرامات وخوارق ، منتشرة متداولة على ألسنة الناس جميعا بالمغرب .

---

(١)ـ نفس المرجع السابق ص ٥٥٦ : ٥٥٨ .

ومما تقدم ذكره يمكننا أن نقول أن ظاهرة الاعتقاد فى الأولياء والبركة كانت أكثر مع الفئات والمجتمعات الشعبية البدائية حتى اقترن هذا الاعتقاد بالأشخاص محدودى الدخل والثقافة والعلم .

وقد تبينا أيضا أن الاعتقاد فى الأولياء والبركة هو من معالم التصوف الماضى والحاضر فى المغرب . فهذه الظاهرة لا ترتبط بجماعة صوفية دون الأخرى ، ولا ترتبط بمجتمع دون الآخر بل شملت الجماعات الصوفية بصفة عامة بما ينطوى فيها من أغنياء وفقراء وعلماء وأميين ومثقفين . بصرف النظر عن نوعية بيئتهم الاجتماعية وظروفها الثقافية * .

---

* أظهر مجتمع الدراسة بمصر شيوع هذه الظاهرة بين شتى المستويات البيئية والعلمية والثقافية . أما المجتمع المغربى فقد أظهر شيوع هذه الظاهرة بين الشعب المغربى ككل بصرف النظر عن انتمائه للجماعات الصوفية . بل والأكثر من ذلك اعتقاد العلماء والأغنياء والمثقفين فى الأولياء وبركتهم أو كما يقولون عليه " الأشراف " .

مبادىء الطريقة فى مصر و المغرب

العقّادية الشاذلية بمصر

استمدت الطريقة العقادية الشاذلية قواعدها و مبادئها الأساسية من قواعد وأصول الطريق الصوفى التى فصلها أحمد زروق ، و أجملها أيضا فى خمس قواعد أساسية :

الأولى : تقوى الله تعالى فى السر والعلانية

والثانية : اتباع السنة فى الأقوال والأفعال

والثالثة : الإعراض عن الخلق فى الإقبال و الإدبار

الرابعة : الرضا عن الله تعالى فى القليل و الكثير

الخامسة : الرجوع إلى الله تعالى فى السراء و الضراء

وكل قاعدة من هذه القواعد يتم تحقيقها بالاعتياد على القيام بمجموعة أفعال و تصرفات تكسب الفرد أنماطا سلوكية تلتصق به عن طريق التكرار لتصبح من صفاته المميزة . فتتحقق تقوى الله بالورع والاستقامة ، أما السنة فتتحقق بالتحفظ وحسن الخلق : ويتم تحقيق الإعراض عن الخلق بالصبر والتوكل وأما القناعة والتفويض فبهما يتحقق الرضا عن الله . و تحقيق الرجوع إلى الله يكون بالحمد والشكر فى حال السراء واللجوء إلى الله فى الضراء[١] .

ومن ثم يتضح أن قواعد زروق هذه تمثل فى حقيقتها قواعد عامة للطريق الصوفى على اختلاف مناهجه وأساليبه لذلك فهى تشمل كافة مقامات التصوف التى يسعى إليها المريد فى الطريق الصوفى لاكتساب الصفات المحمودة والتخلص من الصفات المذمومة .

وهذه الأفعال والتصرفات تتمثل فى الاستقامة ، باتباع الشرع و قواعده فى كل صغيرة وكبيرة . وهى من المبادىء الأساسية لمريدى الطريقة العقادية الشاذلية وبها يتحقق تقوى الله فى السر والعلانية ومما يؤكد ذلك العبارات التى تتداول على الدوام على ألسنة أبناء الطريقة مثل : " أما الإمام الشاذلى فطريقه شريعة وسره حقيقة ".

---

(١)ـ أحمد زروق : قواعد التصوف ، المرجع السابق ، ص ١١٦ .
See : Tritton , A .S. , 1968 Op.Cit, P 98.

والشيخ أحمد زروق من علماء الأصول ودرّس بالأزهر خلال زياراته لمصر . كذلك بالحرمين بمكة والمدينة وهو ممن أصّل وأرسى قواعد الطريقة الشاذلية فى شمولية . وكذلك قواعد التصوف عموما .

"وعلى يديه تشذّل كل الورى " ـ أى الناس : وكذلك قولهم : " من تصوف ولم يتشرع فقد تزندق ومن تشرع ولم يتصوف فقد تفسق ومن تشرع وتصوف فقد تحقق " . وحيث أن الاستقامة تتم باتباع الشرع فى الأفعال والأقوال فهم يفخرون بأن طريقهم قائم على الكتاب و السنة وأن " مجذوبهم صاحى " أى ليس لديهم من يتحدث بالحقائق ، فهى سر بين العبد و ربه . لذلك أجمعوا على أن الكرامة الحقيقية للولى تكمن فى استقامته ، ولذلك أيضا فضل أبناء الطريقة عدم التحدث عن الكرامات أو إعطائها أهمية فى الطريق مع الإقرار بوجودها وإمكانية حدوثها بقولهم " لا حرج على فضل الله " . بل ذكر أبناء الطريقة تعبيرا يفصح عن عدم أهمية الكرامات فى الطريقة الشاذلية عامة وكذلك العقادية الشاذلية : " أنها أكثر حدوثا بين المريدين عنها بين المشايخ " . فالكرامة فى نظرهم ما هى إلا " لعب أطفال " يمنحها الله أو يهبها للمريد فى بداية طريقه بصفة خاصة بهدف إدخال البهجة عليه وتثبيته فى الطريق . لذلك فهذا النوع من الكرامات له أثر على تثبيت المريدين * . وفى المراحل اللاحقة يفضل المريدون عدم التحدث عن الكرامات التى حدثت لهم أو لشيخهم عدا قلائل رأوا التحدث عنها إحقاقا للحق ، و استنادا إلى حديث الشيخ عبد الحليم محمود عن بعض الكرامات فى كتابه " المدرسة الشاذلية " . ولما كانت الكرامات من الأمور التى يثار حولها كثيرا من الإعتراضات فقد أدى ذلك إلى إهتمام الشيخ و خلفائه بتجنب الحديث عنها إيمانا بأن " الاستقامة خير من ألف كرامة " ومستندين فى ذلك أيضا لدعاء أبى الحسن الشاذلى المعروف بـ " اللهم إجعل سر أبنائى خفيا " والمقصود بذلك عندهم أن يحفظه الله بإخفاء أسراره التى يحرم الإباحة بها . والمعروف لدى الصوفية أن من بين الكرامات أسرار من باح بها تباح دماؤه .

أما الكرامة الحقيقية فهى كرامتان جامعتان : كرامة الإيمان بمزيد الإيقان وشهود العيان ، وكرامة العمل على الاقتداء والمتابعة ومجانبة الدعاوى والمخادعة (١) . وفى ذلك قال الشيخ أبو العباس ليس الشأن من تطوى له الأرض فإذا هو بمكة أو غيرها من البلدان وإنما الشأن من تطوى له صفات نفسه فاذا هو عند ربه (٢) .

---

* ذكرت سبعة حالات من بين أبناء الطريقة أنه تم لهم التثبيت فى الطريق بالرؤى التى رأوها بأنفسهم مشاهدين فيها الشيخ أبا الحسن الشاذلى نفسه والشيخ العقاد الكبير ، وهو مؤسس الطريقة العقادية اللذين لم يسبق لهم رؤيتهما أو رؤية صور فوتوغرافية لهما فى العالم الدنيوى . لذلك اعتبروا هذا فى مجال الكرامات التى تحدثوا عنها .

(١)ـ احمد زروق : حكم ابن عطاء الله ، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف مكتبة النجاح بليبيا ، ١٩٦٩. ص ٢٩٥

(٢)ـ احمد بن عجيبة : إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ،الطبعة الأولى،مكتبة البابى الحلبى ،١٣٨١هـ ،١٩٦١، ص ٣١٧

الإلتزام بحضرتى الصباح والمساء :

يمثل هذا المبدأ الشرط الأساسى لاعطاء العهد للمريد . فالمعتاد فى هذه الطريقة أن يعطى الشيخ أو الخليفة الورد لمن يرغب فى الانتماء لهذه الجماعة والمتبع عند القيام بهذا الورد أن يتم فى جماعة مرتين مرة صباحاً بعد صلاة الفجر ومرة مساءً بعد صلاة المغرب أو العشاء وهذا ما يسمونه " الحضرتين " . ويكمن أهمية هذا المبدأ فى اعتباره فرصه للتعرف على صدق المريد والتزامه وحسن سلوكه وكيفية تعامله مع الشيخ والاخوان ومدى جديته فى الطريق واستعداده له والتزامه به . ومن ثم يتضح أهمية الالتزام بالحضرتين من حيث فضائله العديدة التى نذكر منها :

أولا : محاولة إكساب المريد الإرادة التى بدونها لا يتمكن من السير فى الطريق وتحمل صعابه والترقى فى مقاماته .

ثانيا : مجال الحضرتين يمثل المجال المقدس الذى على المريد التعامل داخله طبقا لقوانينه وقواعده التى يتعلمها وعليه الالتزام بها . فالحضرتان هما المجال التطبيقى الحقيقى لقواعد وآداب الطريق ومن هنا أعطى أبناء الطريقة "معايشة الاخوان" كأساس فى الطريق الأولوية من حيث الأهمية عن القراءة والعلم ، لذلك يقول ابناء الطريقة نحن أهل إشارة ولسنا أهل عبارة ، ففى الحضور التعلم بالاشارة وليس بالعبارات المدونة المكتوبة ويؤكد ذلك ما عرف عن أبى الحسن الشاذلى أنه يربى أبناءه بالنظرة مثل السلحفاه * .

ثالثا : بحضور الحضرتين ينال المريد فضائل الذكر العديدة النفسية والجسدية والاجتماعية والروحية .

رابعا : الالتزام بالحضور يحقق ترابطا روحيا فى صحبة المريدين والشيخ وبعضهم البعض ، وهى كما ذكروا تفوق فى قوتها روابط القرابة الدموية . وبذلك تسودهم مشاعر الالفة والمحبة التى بوجودها يتم تدعيم القيم الأساسية التى لابد أن تتحقق فى الجماعة الدينية كالإيثار والتعاون والخدمة والكرم والذل والإنكسار وغيرها من القيم . فالحب كما ذكر احد خلفاء الطريقة "بأريمون" محافظة البحيرة " ليس فى حاجة لنظام أو قانون بل هو ذاته مسعى وهدف يحمل بين طياته كل مايمكن من نظم وقوانين ، فعلاقة المحب بالمحبوب تضم كافة القيم التى تكسب أصحابها كافة الصفات المحمودة وتخلصهم من الصفات المذمومة . لذلك فالحضور مع الإخوان يدعم أواصر المحبة ويخلق جوا أسريا مفقودا فى هذا العصر " . ومن هنا يردد أبناء الطريقة القول المشهور "من أراد سعادة الدارين عليه بالحضرتين .

---

* والمقصود هنا بظاهر العبارة أنهم أهل رموز أما باطن العبارة ويدل على ما يعرف لدى الصوفية بالمدد الذى يحدث بنظرة الشيخ للمريد فتتغير من حاله ومقامه .

العمـــل

إن العمل فى حقيقته هو السمة المميزة للطريقة الشاذلية بكافة فروعها بصفة خاصة ، لذلك يرفض مشايخها وخلفاؤها المريد المتفرغ للعبادة ، لاعتقادهم أن المتصوف المتقاعد ليس جديرا بالانتماء للطريق الصوفى الذى عماده المجاهدة . وكيف للمجاهدة أن تتم أو تحدث فى حال العزلة والتفرغ للعبادة : فالمجاهدة الحقيقية هى جهاد النفس والشيطان فى ظل الحياة اليومية بما فيها من معاملات دنيوية فى نطاق الأسرة والعمل والقرابة والصداقة ... الخ .

وذكر الشاذلى : ليس طريقنا بالرهبانية ولا بأكل الشعير والنخالة ، وانما هو بالصبر على الأوامر واليقين فى الهداية، وأضاف قائلا " كلوا واشربوا وانكحوا والبسوا وضعوا كل شىء حيث امركم الله ولاتسرفوا " (١) .

وقال ابو العباس المرسى : حين دخلت على شيخى أبى الحسن الشاذلى وفى نفسى أن آكل الخشن وألبس الخشن فقال لى الشيخ : يا أبا العباس اعرف الله وكن كيف شئت . ومن أقوال أبى العباس المرسى لمريديه " نحن إذا صحبنا تاجرا ما نقول له : أترك تجارتك وتعال ، أو صاحب صنعه ما نقول له : اترك صنعتك وتعال ، أو طالب علم ما نقول له : اترك طلبك وتعال ، ولكن نقر كل أحد فيما أقامه الله فيه ، وما قسم له على ايدينا فهو واصل اليه " (٢) .

ومن المعروف عن أبى العباس أنه كان لا يقبل المريد الذى لا سبب له ، أى لا عمل له .

وأكدت الدراسة الحقلية عدم وجود حالة واحدة من البطالة أو ما يعرف بعزوف المريد عن دنياه أو حياته بل وضحت الدراسة مشاركتهم فى الحياة فى مختلف جوانبها مشاركة ايجابية : ومما هو جدير بالملاحظة حرص الإخوان المسنين اللذين تجاوزوا الستين عاماً على الحصول على عمل الى جانب معاشهم الرسمى من الحكومة أو التأمينات الاجتماعة .

الخدمـــة

وهى تمثل مبدأ وخاصية فى الوقت نفسه للطريقة العقادية الشاذلية ولشيخهم كقدوة لهم حتى يقتدوا به فى عدم التأخر فى الخدمة بكافة أنواعها بدءا من الخدمة ـ فى مجالس الذكر ـ لراحة الإخوان حتى الخدمة فى الأمور الدنيوية كالقيام نيابة عن أحد الإخوان فى الطريق ببعض مهامه فى حالة تعذر قيامه بها ، بالإضافة الى عدم تأخر كل أخ عن أخيه فيما هو فى نطاق قدرته وعمله فمثلا الطبيب لايتأخر فى معالجة المرضى من إخوانه فى الطريق . كما أظهرت الدراسة دور بعض الخلفاء الإيجابى فى إتاحة الفرص بإيجاد وظائف مناسبة لطلاب العمل من إخوانهم فى الطريق وهذا له مدلولان ، الأول يؤكد الخاصية الأولى للطريقة وهى حرصها على العمل والثانى ، يؤكد مبادرة الإخوان فى التعاون والخدمة . ولبيان فضل الخدمة لدى ابناء الطريقة العقادية الشاذلية قولهم الشهير " خادم القوم سيدهم " .

---

(١)ـ على سالم عمار : أبو الحسن الشاذلى ، الجزء الثانى ، المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(٢)ـ عبد الحليم محمود : أبو العباس المرسى ، المرجع السابق ، ص ٤٤ ، ص ٦٦ .

الكتانية الأحمدية بالمغرب

وفيما يتعلق بالشروط التى يجب توافرها فى الفرد حتى ينتمى للطريقة الكتانية ويتم إعطاؤه العهد . فقد أظهرت الدراسة الميدانية أن مشايخ اليوم لم يضعوا أية شروط سوى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم بعد ذلك يتوقف الأمر على نظرة الشيخ لهذا الفرد من حيث استعداده وجديته والتزامه فى الطريق . وقد ذكر أحد المشايخ أنه قد يعطى عهدا لفرد ليس منتظماً فى الصلوات الخمس باعتبار هذا العهد بمثابة دافع له للانتظام وكذلك فى حالة اعطاء العهد للنساء فلا يوجد أية شروط سوى نظرة الشيخ لهن وتم اعطاء عهود بالفعل لسيدات لسن محجبات ولكن يشترط فيهن الاحتشام فى الزى .

وقد قامت الطريقة الأحمدية الكتانية (بالمغرب) على أربعة مبادىء اساسية هى (١) :

أولا : " التوبة مما جنته يداك من حين التكليف إلى وقتك الذى أنت فيه " .

وهذا المبدأ لكل الطرق ، فأى طريق صوفى مهما كان منهجه أو اتجاهه يبدأ بتوبة المنتمين إليه مما جنته أيديهم .

ثانيا: " تصحيح مقام التقوى (امتثال الأوامرواجتناب النواهى) ظاهرا وباطنا .

وهذا المبدأ يمثل صميم هدف التصوف بصفة عامة ، فكل طريقة مهما كانت تسميتها وانتماؤها لمؤسسها أيا كان سبيله فهى تقوم من أجل تصحيح مقام التقوى ظاهراً وباطناً . فالتصوف يعنى بالجانب الباطنى الذى لا يتحقق إلا بإتمام الجانب الظاهرى .

ثالثا : " التماس المعاذير لسائر عباد الله على اختلاف مراتبهم " .

وهذا المبدأ يصور مبدأً أساسياً من مبادىء الصوفية ـ وهو ترك الاعتراض ـ المبنى أساسا على التسليم . وإحسان الظن بالمسلمين واجب دلت عليه أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم .

رابعا : " نظرة التعظيم فى سائر المخلوقات أو الموجودات ".

وحقيقة هذا المبدأ تكمن فى معنى الآية الكريمة { **وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم** } (٢) .

والواقع الذى اظهرته الدراسة الميدانية أن هذه المبادىء لم تكن واضحة فى أذهان مريدى الطريقة بل ولا خلفائها ، فقد اقتصر ذكرها على ألسنة مشايخ الطريقة وذكرت فى الكتيبات الخاصة بهم للتعرف على الطريقة وأورادها .

---

(١)ـ محمد الباقر الكتانى : ترجمة الشيخ محمد الكتانى ، مطبعة الفجر ، ١٩٦٢ ، ص ٤٤ .

(٢)ـ سورة الإسراء آية ٤٤ . انظر الفصل الثانى .

والذى أظهرته الدراسة شعور أعضاء الطريقة الكتانية بالتميز والاختلاف عن أقرانهم من أعضاء الطرق الآخرى للخصائص التى تميزت بها طريقتهم عن باقى الطرق مؤكدين أن هذه الخصائص وراء استمرار طريقتهم للآن على الرغم من ظروف المجتمع التى سبق أن تحدثنا عنها . وقد أبدى من تناولهم البحث أن أسباب استمرار الطريقة الكتانية أسباب هامه نذكر منها عن السنتهم :

أ- أنه عُرف عن الشيخ محمد الكتانى علمه الغزير ، وتدينه الصادق ، وورعه وتقواه ، وتلقيه الورد والصلاة النموذجية من رسول الله صلى الله عليه وسلم (يقظة) وهو طفل فى سن الثانية عشرة . وما عُرف عن تاريخ فتحه للطريق حيث أمره الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك وضمن له الحماية والحفظ للطريق فكان هذا سببا قويا للاستمرارية حتى الآن .

ب - موقف الشيخ محمد الكتانى من الاستعمار واستشهاده فى سبيل الله ورفضه التعاون مع المعتدين ضد الدين والوطن .

جـ - تمسك الطريقة بالسنة النبوية وبعدها عن البدع يؤكد ذلك أفعالها الحميدة واهتمامها بالعلم والبعد عن كل ما يعترض عليه أفراد المجتمع كاستخدام الموسيقى والإنشاد أو وجود ضريح أو مقام لولى الطريقة أو شيخها وبعد الطريقة عن التعاملات المادية .

د - تميز الطريقة دون باقى الطرق بوجود ثلاث مستويات للأوراد تختلف باختلاف نوع المريد ومستواه العلمى والروحى، فالورد الرسمى * يعطى للمريد المتعلم ذى الإرادة والهمة للسير فى الطريق ، وورد المريد الأمى الذى حرم من التعليم ولا يعرف القراءة ، ويقتصر على الاستغفار والدعاء والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم صباحاً ومساءاً ، ويتم تحفيظه اياه عن ظهر قلب . وأما ورد المرأة ** فهو بما يناسب دورها فى الحياة من واجبات نحو الزوج والأبناء ومسئولية البيت .

وهذه الأوراد كما قال مشايخ الطريق نقلا عن شيخ الطريقة ومؤسسها الأول لا تتبدل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها فهى أوراد لزومية .

---

* أعوذ بالله وبوجهه الكريم وبسلطانه القديم من الشيطان الرجيم (مرة واحدة)
آية الكرسى ٣مرات - دستور يا رسول الله دستور يا أهل النوبة (مرة)
أستغفر الله لى وللمؤمنين وللمؤمنات (٢٧مرة) . الصلاة النموذجية (١٩مرة) وصلاة القاسمى (٣مرات)

** أعوذ بالله . بسم الله . أستغفر الله العظيم الذى لا إله إلا هو الحى القيوم وأتوب إليه (٢٥ مرة)
اللهم صلى على سيدنا ومولانا أحمد سر الذات ولوح التشكلات وآله وصحبه وسلم (مرة)
يا حى يا قيوم (٣٠٠مرة) وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين . كل هذا صباحاً ومساءاً .

واذا كان ما أقره الشيخ الأول للطريقة من أوراد لايمكن تغييرها ، فإن التساؤل ينشأ عن مدى سلطة الشيوخ اللاحقين ، وما ينتظر أن يتوافر فيهم . وقد أجمع المتصوفة المغاربة قيد الدراسة على ضرورة وجود خصائص فى الشيخ هى :

أولا : لابد أن يكون سبق واتصل الشيخ بالرسول صلى الله عليه وسلم يقظه أو مناماً .

ثانيا : وهذا العنصر ذو علاقة وثيقة بالعنصر السابق وهو أخذ اذن مشيخة وهو ما يطلق عليه " السر" سواء من الرسول صلى الله عليه وسلم أو من مؤسس الطريقة التى ينتمى الشيخ إليها .

ثالثا : لا بد أن يكون من الأشراف ويفضل أن يكون أخذ المشيخة وراثه عن أبيه وجده .

رابعا : وصل لهذه المكانه عن طريق الترقى بالمجاهدة * .

خامسا : يتمتع بالفراسه ** التى هى من علامات الإيمان وبمثابة عون للشيخ فى تعامله مع مريديه بالإضافة إلى سعة قلبه وانشراح صدره فالشيخ كما يقولون لا بد أن يكون " منديل الإخوان " من حيث العطاء والتضحية والحب .

وهذه الخصائص يرى مجتمع الدراسة صعوبة وجودها فى مشايخ اليوم ، إلا أن هذا لا ينفى وجودها لدى مشايخ الأمس حيث يتحدث مشايخ اليوم عنهم وعن سيرهم وكرامتهم وعن طاعتهم لأوامر مشايخهم . وحيث أن الحالات المبحوثة أظهرت توارث المشيخة من الآباء فالملاحظ فى هذه العلاقة أنها تميل إلى العلاقة الأبوية أكثر من كونها علاقة شيخ بمريده ولما كانت طبيعة الطرق بالأمس أكثر ميلا للخط الوراثى ، حيث الحفاظ على النسب الشريف ، لذلك اختلطت طاعة المريد لشيخه بطاعة الإبن لأبيه مما يجعل من الصعب محاولة الحكم على طبيعة هذه العلاقة بين مشايخ الأمس ومشايخ اليوم الذين هم بمثابة مريدى الأمس . هذا باستثناء قلة ممن ليسوا أبناء مشايخ أقروا بضرورة طاعة المريد وتسليمه التام للشيخ والرجوع إليه واستشارته فى كل صغيرة وكبيرة وتفضيل الإنتخاب فى الخلافة الصوفية عن الوراثة .

---

* ولا يشترط البعض هذه المجاهدة إعتمادا على قول الله تعالى { **الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب** } سورة الشورى آية ١٣ . إذ يفهم من هذا وجود طريق الاجتباء الذى لا يكون سبب وصول الولى فيه مجاهدته وإنما " الجذبة " من الله تعالى .

** ورد فى الحديث عنه صلى الله عليه وسلم " اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل " أخرجه البخارى فى التاريخ ، والطبرانى وابن عدى ، الجامع الصغير لأحاديث البشير النذير ، الإمام السيوطى ، الجزء الأول ، المرجع السابق ، ص ٩ . فى الوفاء بالنذر ارجع إلى حامد عمار : التنشئة الإجتماعية فى قرية مصرية (سلوا) غريب سيد أحمد وآخرون ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٧ م ، ص ١٧٣، ١٧٤.

وتبين من الدراسة ومعايشة الشعب المغربى أن مشايخ ومريدى الطريقة الأحمدية الكتانية لديهم شعور بالتميز وعلو الذات وهو شعور كل الكتانيين حتى غير المنتمين منهم للتصوف . والواضح أن هذا الشعور أكثر ارتباطا بالانتماء للعائلة الكتانية والشعب المغربى منه للانتماء للتصوف ، وقد يرجع هذا السبب لقضية الإشراف التى سبق وتحدثنا عنها ، ولشهرة العائلة الكتانية بالجهاد وافتخارها بمواقف الشيخ محمد الكتانى الكبير من الاستعمار ، وكثرة العلماء الذين أنجبتهم هذه العائلة مما جعلها تجمع بين العلم والدين والجهاد فى سبيل الله والوطن وكذلك بقاء الطريقة حتى الآن ـ فى ظل ظروف المجتمع ـ وإن كان وجودها كصورة أكثر منه كحقيقة .

وظهر من الدراسة الميدانية أيضا افتقاد الطريقة لوجود منهج محدد أو أساليب تتم عن طريقها تزكية المريد وتطهيره وترقيته فى الطريق ، كما لم يظهر لها آداب خاصة للتعامل سواء بين المريدين والشيخ وبين بعضهم البعض فى شكل قانون مدون أو كما ظهر لدى الطريقة العقادية الشاذلية فى شكل أمثال وأقوال مأثورة تتداول على ألسنتهم . وربما يرجع ذلك لافتقاد الطريقة الكتانية بل الطرق الصوفية فى المغرب عامه لنمط العلاقة الحقيقية بين الشيخ والمريد ـكما سوف نوضح فيما بعد ـ بالإضافة إلى إفتقادها لرابطة الأخوة التى تحكم العلاقة بين المريدين بعضهم البعض والأكثر من ذلك عدم وضوح هدف الطريقة ومبادئها الأساسية للمريدين مما يؤكد إفتقاد الطريقة للبناء التنظيمى أو أقل مقوم من مقوماته الأساسية وهو معرفة مبادىء الطريقة وأهدافها . وإن كان هذا لا ينفى ما أظهرته الدراسة من وجود الهيكل الصورى للطريقة الممثل فى دور الشيخ ودور الخليفة ودور المقدم ودور المقدمة وهى المسئولة عن السيدات المريدات فى الطريق إلا أن هذه الأدوار ليس لها أى جانب تنفيذى أدائى ، سواء فى الإرشاد أو التعليم أو التنظيم أو إقامة الحضرة أو الذكر والعمارة ، أما عن أدوار مسئولى النظام والنفحة والنظافة والبلغ (الأحذية) والبخور وماء الزهر وما إلى ذلك من الأدوار التى تحددها الطريقة فلا يوجد أى قواعد أو آداب لكيفية القيام بهذه الأدوار عدا القواعد والآداب العامة التى تسود فى المجتمع بصرف النظر عن المجتمع الصوفى .
بالإضافة إلى أن هذه الأدوار يقوم بها أى مريد دون تخصيص مريدين بعينهم للالتزام بها . لذلك فالادوار داخل الطريقة مثلت البناء الصورى أو الصورة البنائية الأكثر ثباتا واستمرارية كما تحدث عنها راد كليف براون [١] أما البناء الواقعى لهذه الأدوار كحقيقة شخصية موجودة بالفعل أمر ليس من السهل ملاحظته مباشرة أو وجوده إن صح القول لأنه غير مرتبط بأشخاص محددين للقيام به .

---

(١)ـ أحمد أبو زيد : البناء الإجتماعى لدراسة المجتمع ، الجزء الأول ـ المفهومات ، المرجع السابق ، ص ٤٦ .

الشروط التى يجب على المريد اتباعها بعد انتمائه للطريق فى (مصر)

من المتعارف عليه أن للطرق الصوفية محظورات (محرمات) يتوجب على المريد إجتنابها للحفاظ على العهد الذى هو الرباط المقدس الذى يربط بينه وبين الشيخ الحالى والمشايخ السابقين فى تسلسل يتصل حتى رسول صلى الله عليه وسلم . ومن ثم فعلى المريد الالتزام بالشروط الآتية :

١- عدم انتمائه أو إرتباطه بشيخ طريقة صوفية أخرى ، إذ لا يجوز للمريد أخذ العهد إلا على يد شيخ طريقة واحدة. وذلك عدا ما يعرف بعهد البركة وهو أمر مختلف سنتناوله بالتوضيح فيما بعد .

٢- مداومة حضور الحضرتين قدر الاستطاعة ، وعليه أن لا يتغيب عن الحضرة ثلاثة أيام متتالية دون عذر ، وإن حدث هذا يرسل له الشيخ أحد الإخوان للتعرف على سبب تغيبه ويكرر الشيخ إيفاد الإخوان له لهذا الغرض مرات ثلاث فإن لم يحضر يتركه الشيخ وشأنه ويدعو الله له بالهداية ويقرأ له الفاتحة . فإن عاد كان خيراً له ، وإن لم يعد فهى مشيئة الله سبحانه .

٣- الابتعاد تماماً عن الاعتراض بكل صوره وهو ما يتداول على ألسنة المشايخ والخلفاء من عبارات مثل : " من اعترض انطرد " و " الاعتراض جناية " وهو موقف أساسى فى الطريق حتى أن بعض المشايخ يرون أن الاعتراض على الشيخ ولو باطناً موجب للتوبة وتجديد العهد .

٤- الرجوع إلى الشيخ فى كافة الأمور الدينية والدنيوية ، وأن من يلجأ إلى الشيخ بهدف الاستشارة أو الاستخارة فى أحد الأمور فعليه الالتزام التام برأيه دون تفكير حتى ولو جاءت الأمور على غير هوى المريد الذى يجب عليه التسليم التام عملاً بقول المشايخ " التسليم ولاية " .

٥- عدم السعى إلى مشايخ آخرين و لا حضور جلساتهم ، لأن المفضل فى الطريق الصوفى إتباع شيخ واحد وفى هذا الشأن يقول المشايخ " حب الكل و اتبع واحد " .

٦- يحظر على المريد عودة الإنتماء للطريق فى حالة تركها أو إنتمائه إلى طريقة أخرى .

٧- أن يسارع المريد بعرض نفسه للمناصفة فى حالة وقوعه فى أى خطأ مهما كان قدره سواء فى الطريق أو شيخه أو مشايخ الطريق السابقين أو أحد الإخوان أو فى حق نفسه .

و قد أظهرت الدراسة أنه يتعذر على أغلب المريدين الالتزام بهذه المحرمات فى ظل المتغيرات التى أصابت الطرق حالياً ، و بالتالى اضطر المشايخ إلى عدم التشدد بخصوصها و التجاوز عن التمسك بها أحيانا . و الأسباب و العوامل التى أدت إلى ذلك يمكن إيجازها فيما يلى :

الشرط الأول :

لا يتلاءم مع ما هو معروف عن الطريقة الشاذلية بوصف كونها نهاية كل الطرق كما يقول مشايخ وأفراد هذه الطريقة " بدايتنا نهاية غيرنا " بمعنى أنه لابد فى النهاية أن " تتشذل " كل الطرق المختلفة ، غير أن هذه المقولة لا نستطيع تأكيدها لأننا لم نعثر عليها في أية مراجع . فكيف تكون نهاية الطرق أخذ العهد الشاذلى ويكون من قواعد الطريقة الشاذلية أن يكون المريد لم يسبق له إنتماء أو ارتباط بشيخ طريقة صوفية أخرى .

الشرط الثانى :

بالنسبة لمداومة الحضور والحرص على عدم التغيب عن الحضرتين ثلاث مرات متتالية فإن ظروف الحياة فى هذا العصر تفرض على المريدين مشاغل تفوق التزامهم بالانتظام فى الحضور ، وقد أدى ذلك إلى تجاوز الشيخ عن هذا الالتزام على الرغم من أنه من قواعد الطريق . لذلك فالشيخ أو الخليفة يقول عن المريد الذى يواظب على حضور حضرة واحدة فى اليوم " كتر خيره " نظرا لظروف الحياة التى يعيشها مريد اليوم .

الشرطين الثالث والرابع :

وهما عن الاعتراض و المشورة . فإن مشايخ التصوف على اختلاف مناهجهم يتفقون على أن " التسليم ولاية و الاعتراض جناية " وقد أظهرت الدراسة الميدانية عدم وجود هذين الشرطين بين مريدى اليوم بمعناهما لدى الشيخ أو مريدى الأمس وهذا ما سوف نوضحه فيما بعد عند التحدث عن علاقة الشيخ بالمريد .

الشرط الخامس :

وهما عن اتباع المريد لشيخ واحد وقد أظهرت الدراسة وجود بعض حالات ارتبطت بأكثر من طريق وبالتالى بأكثر من شيخ على الرغم من أن المريدين يعلمون أن هذا من المحرمات فى الطريق ، و المعروف أن جميع الطرق تقود إلى هدف واحد ، فالغاية واحدة وإن اختلفت المناهج والوسائل و المشايخ ومن هنا عرفت العبارة المشهورة " بأن الطريق إلى الله بعدد أنفاس البشر " . مما يؤدى إلى انتماء المريد للطريقة التى يتلاءم منهجها مع شخصيته و تفكيره .
ومن ثم فتعدد الطرق لا يدل على الكثرة بقدر ما يدل على تنوع الوسائل وإختلافها ، فالهدف واحد ولكل طريقة سبيلها و دروبها للوصول إلى الله عز و علا .

والقاعدة السائدة فى الطرق تحظر على المريد أخذ عهد على يد شيخ آخر أو حضور مجالس مشايخ آخرين وذلك على الرغم من المقولة المعروفة لدى الشاذلية وهى " من وجد مشربا خيراً من مشربنا فليتفضل " وإن كانت تحمل فى طياتها حرية للمريد إلا أنها فى حقيقتها حرية مقنعة تخفى وراءها القيود التى تفرضها آداب الطريق و قواعده .

الشرط السادس :

وهو الخاص بحظر عودة المريد للطريق بعد تركه أو إنتمائه لطريق آخر فقد تبين عدم وجوده بالنسبة لجميع الطرق حاليا ، و مما يؤكد ذلك الإضافة التى أضافها مشايخ اليوم على المقولة السابق ذكرها " من وجد مشربا خيراً من مشربنا فليتفضل ، ومن أراد العودة فأهلاً وسهلاً . " إستنادا إلى عدم وجود أفعال أو أخطاء من المريد توجب طرده كما قالوا " إن الطريق طريق الله و الحضرة حضرة الله ونحن لسنا مالكين لشىء على الإطلاق " .

الشرط السابع :

المتعلق بعرض المريد نفسه للمناصفة فى حالة الخطأ ، وقد تبين أنه قليل الحدوث ويندر وجوده اليوم فخلال فترة البحث التى استمرت أكثر من عام و نصف لم تصادف الباحثة حالة واحدة عرض فيها أحد المريدين نفسه من أجل المناصفة مما يدل على انعدام هذه الظاهرة بين مريدى اليوم . وأرجع الخلفاء ذلك إلى مشاغل الحياة المعاصرة وما تفرضه على المريد من التزامات تعوق انتظامه فى حضور الحضرتين يوميا .

ومما تقدم ذكره يتضح فى جلاء التغير الكبير الذى انتاب الطريق الصوفى وانعكاس هذا التغير على مريد اليوم و علاقته بالشيخ والإخوان فيما يتعلق بالشروط أو المحرمات التى يجب على المريد اجتنابها .

أما عن المحرمات التى تحرمها الطريقة الكتانية على مريديها فإلى جانب ما نهى عنه الإسلام يعتبر التدخين من المحرمات الأساسية . فالتدخين يعتبر من العادات السيئة التى يستنكرها الغالبية من مشايخ الطرق بالمجتمع المغربى بصفة عامة وجميع مشايخ الطرق الكتانية بصفة خاصة . والجدير بالذكر أن هذا يعتبر إتجاهاً عاماً بالنسبة للمجتمع المغربى وليس إتجاها قاصرا على المتصوفة فقط ، بل والأكثر من ذلك أن المجتمع المغربى يعتبر التدخين ظاهرة لا تليق برجل الدين أو رجل العلم إذ أنها علامة على عدم الإلتزام بقاعدة تحريم التدخين بالإضافة إلى أنها ضارة بالصحة وذات رائحة كريهة لا تليق بالرجل المسلم .

أما ما عدا ذلك فلا توجد أى محرمات تفرضها الطريقة على مريديها .

و الطريقة العقادية الشاذلية عرفت مجموعة من القواعد و الآداب للسلوك من أجل تحقيق الضبط الاجتماعى بالحفاظ على النظام فى الشعائر المختلفة بكافة أشكالها (عهد ـ ذكر ـ احتفالات) وتحقيق آداب التعامل داخل الجماعة وخارجها بين المريدين والشيخ وبين بعضهم البعض وبين المريد ونفسه و بينه وبين أفراد المجتمع الخارجى الذى يتعامل معه . إلا أن هذه القواعد والآداب لم تأخذ الشكل النظامى الذى أخذته قواعد الطريقة الحامدية الشاذلية التى وضعت لنفسها قانونا عرف بـ " القانون الحامدى " الذى احتوى عشرة قوانين لتنظيم كافة جوانب الطريقة (١) وإنما أخذت قواعد الطريقة العقادية الشاذلية شكل الضبط الظاهر * الممثل فى الوعظ والإرشاد والتوجيه متخذاً شكل الأمثال والأقوال المأثورة تتداول على ألسنة المشايخ والخلفاء والمريدين حتى أصبحت عرفا تتوارثه الطريقة جيلا بعد جيل .

وإن كنا قد نرجع ذلك لظروف مريدى الطريقة من حيث التعليم إذ ينتشر بينهم من هم من ذوى التعليم المتوسط وكذلك الأميين لذلك لجأت الطريقة لهذا النمط لتسهيل التعرف على قواعد وآداب السلوك عن طريق الأقوال و الأمثال سهلة الحفظ ** .

أما الجانب الخفى من الضبط وهو قائم أساسا على الضبط الذاتى من المريد الذى ينبثق من داخله ويتوقف على مراقبته لنفسه والالتزام بقواعد الطريقة وآدابها باطنا وظاهرا ، فهذا النمط من الضبط أكثر انتشارا بين مريدى الطرق الصوفية عموما . فأساس السلوك الصوفى قائم على مراقبة النفس وهذا أكثر وجودا بين أبناء مرحلة النفس اللوامة وهى المرحلة الأولى التى ينتقل إليها غالبية المريدين بعد أخذ العهد وبالمداومة على الحضرتين . وبذلك فنمط الضبط الخفى لابد أن يتحلى به مريدى الطرق الصوفية على اختلاف مناهجهم وأساليبهم .

ويشير مفهوم الضبط الاجتماعى بصفة عامة إلى الوسائل والأساليب المستخدمة لتنظيم السلوك وحفظ نظام الجماعة من خلال وضع القواعد والآداب التى تحكم العلاقة بين أعضاء الجماعة لذلك فالضبط الاجتماعى يقوم فى أساسه على محاولة إقرار النظام فى الجماعة والتواءم مع النظم والقيم السائدة فيها و توقيع الجزاءات التى حددتها الجماعة للحفاظ على بقائها .

---

(١)ـ فاروق أحمد مصطفى : البناء الإجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر ، المرجع السابق ، ص ٢٤٤ .

* فضلنا عند التحدث عن الضبط داخل الجماعة قيد الدراسة أن نميز بين نمطين قاما بدور الضبط الإجتماعى وأطلقنا عليهما إسم " الضبط الظاهر " و الضبط الخفى أو الباطن . وقد سبق وتحدث عنهما جلسنان بتسمية أخرى وهى الضبط الرسمى والضبط غير الرسمى . إلا أننا نبتعد عن هذه التسمية عند التحدث عن الضبط حيث أنها تشير إلى وجود هيئة متخصصة لذلك وهذا بعيد الوجود فى الطريقة المدروسة .

See: Gilsenan, . Michael , Op.Cit, P.94

** أنظر الأمثال و الأقوال المتداولة على ألسنة أفراد الطريقة العقادية الشاذلية ملحق رقم (٨) .

والذى يهم الباحث الأنثروبولوجى بالدرجة الأولى [١] هو التعرف على أساليب ووسائل الضبط التى تستخدمها الجماعة لتحقيق المواءمة بين أعضائها والتى بدورها تختلف من جماعة لأخرى تبعا لطبيعة الجماعة وبنائها . فعلى سبيل المثال يسود الجماعة الصوفية قيد البحث وسائل الضبط التى تعتمد على الإقناع والتوجيه والإرشاد ، التى تندرج تحت الوسائل غير الرسمية التى لا تحتاج فى تطبيقها إلى هيئة متخصصة . إلا أن هذا لا ينفى وجود جزاءات مادية ملموسة فى الطريقة العقادية الشاذلية وكذلك وجود جزاءات غيبية متمثلة فيما يعرف بالغضب الإلهى.

وتبدأ الجزاءات المادية من التوبيخ والاستهزاء والسخرية والتهكم إلى حد النبذ والطرد خارج حلقة الحضرة بالحكم على المريد المخطىء بالذكر خارجها أى خارج حدود المنطقة المقدسة التى حرّم عليه دخولها لمدة أسبوع أو ثلاث أيام متتالية تبعا لنمط الخطأ من حيث الدرجة و النوعية . وبالإضافة إلى ذلك لا يسمح له بالغياب أثناء هذه الفترة وإذا اضطر للغياب آخر المدة يبدأ باحتساب فترة العقاب من جديد ، وهكذا .

وهذا النمط من العقاب يمثل أشد أنواع العقاب على المريدين لاعتقادهم فى أهمية الذكر وقدسية الحلقة الدائرية التى يتم فيها الذكر . فالذكر خارج الحلقة يحرم المريد المخطىء الوجود فى المنطقة المقدسة بما فيها من خير وبركة وفيض إلهى .

ويوجد نمط آخر من العقاب يتمثل فى إلزام المريد المخطىء بالمرور على كافة إخوانه أبناء الزاوية التى ينتمى إليها بهدف إيقاظهم لصلاة الفجر : و هذا النمط ليس له عند المريدين الأثر النفسى الكبير الذى للذكر خارج الحلقة .

وذكر البعض عن أحد خلفاء الطريقة أنه كان يلجأ لتوقيع الجزاءات المادية العينية على مريديه كالجلد والضرب أمام باقى المريدين وأحيانا التبرع بقدر من المال للجماعة . ومن ثم يتضح اختلاف أنواع الجزاءات تبعا لظروف الوقت ومنهج الشيخ و أسلوبه فى التربية و التنشئة وتحقيق الضبط الاجتماعى الذى يميل الآن إلى الأخذ بأفضل الأساليب للحفاظ على المريدين بتجنب توقيع الجزاءات المادية العينية .

أما الجزاءات الغيبية المتمثلة فى الغضب الإلهى فالغالب أن الجماعة الصوفية أكثر اعتقادا فى هذا النمط من الجزاءآت وفاعليته فى تطهير المريد وتهذيبه ، وهذا ما يُطلق عليه البعض كلمة " نفحة " . فإذا أصاب المريد مرض يقول تعبيراً عن ذلك " نفحت بكذا " وهذا يرمز للغضب الإلهى ممثلاً فى صورة عقاب دنيوى أو تكفير دنيوى ، يرى المريد أنه أخف بكثير من عقاب الآخرة . ومن هذا المنطلق يسعد أبناء الطريق بهذه النفحات لأنها تعبير عن انتهاء الغضب الإلهى وإحلال الرضى محله ، وهو الأمر الذى يفسر سبب إسراع المريدين المخطئين بعرض أنفسهم " للمناصفة " بعد التوبة للحماية من الغضب الإلهى وإتمام الجزاءات الغيبية .

---

(١)ـ أحمد أبو زيد : البناء الإجتماعى ، الجزء الثانى ـ الأنساق ، المرجع السابق ، ص ٤٢٨ .

ولا شك فى ارتباط مبادىء الطريقة العقادية الشاذلية واتجاهاتها وممارساتها ، التى مثّل بعضها فى الوقت نفسه الخصائص التى تميزت بها عن غيرها من الطرق بالأسباب التى دفعت لانجذاب الأفراد للانتماء إليها وظروف ذلك .
وفى هذا تبين أن الذكر والإنشاد لعبا الدور الأول فى جذب الأفراد للانتماء للطريق . وقد يرجع ذلك إلى ظاهرة الاستمتاع الجمالى والفنى المصاحب لحلق الذكر وحاجة الأفراد لنوع من الترويح فى ظل الظروف الحياتية المعاصرة .
ولما كان الذكر والإنشاد له من الحلاوة ما يملأ القلب بهجة إذ أنه يحرك الوجدان ، كما أن نغم الكلمات ينفّس عن الضغوط العصبية والإنفعالية فلا غرابة أن يكون له الأهمية الأولى فى جذب المريدين فى غضون ضغوط الحياة العصرية السريعة الإيقاع مع هؤلاء المريدين وخاصة أن من بينهم عدداً من الأميين وذوى التعليم المتوسط .

أما الشيخ فقد مثلت صفاته وشخصيته المكانة الثانية فى جذب الأفراد للطريق مما يدل دلالة واضحة على الحاجة إلى القدوة و الإمتثال لها . إلا أن هذا الاتجاه بلا شك تعرض للتغير فالطرق الصوفية القديمة مثل السنوسية والدرقاوية والشاذلية والقادرية .... إلخ من الطرق التى كان مشايخها يمثلون العماد الأساسى للطريقة فى جذب المريدين والتأثير عليهم والدليل على ذلك هو اتجاه الاستعمار سواء الفرنسى أو الإيطالى للتخلص من مشايخ الطرق إما بالقتل أو النفى أو محاولة التأثير عليهم بكسبهم عن طريق تحقيق أغراضهم مقابل السيطرة عليهم ومن ثم على مريديهم وذلك نابع من إدراكهم بتأثير هؤلاء المشايخ عليهم ومدى طاعة المريدين لهم والتسليم لكافة أقوالهم .

وجاءت محبة الإخوان والتمتع بشعور التآخى والمحبة والخدمة والتعاون فى المكانة الثالثة لجذب الإخوان . وهذا إنما يشير إلى افتقار إنسان هذا العصر لكافة مشاعر الود والطمأنينة بين الأهل والأقارب التى عرفها المجتمع الأسرى المصرى فيما مضى . وهذا العامل ذو علاقة وثيقة بظروف الإنتماء للطريقة فهؤلاء الذين انجذبوا للطريقة هم أنفسهم الذين انخرطوا فيها عن طريق الأصدقاء و الزملاء . إلا أن من بين الحالات المدروسة كان العدد الأكبر ممن انتموا للطريقة عن طريق الوراثة ليس فى مقام المشيخة وإنما فى سلك المريدين أيضا . وكذلك لاحظنا نمطا آخر يتمثل فيمن دخل الطريق " بالصدفة " * : إذ ذكر البعض أنهم وجدوا أنفسهم داخل الطريق دون نية مقصودة ، فأثناء جلوس المرء فى المسجد بعد الصلاة وحديثه مع أحد الإخوان يمتد الحديث حتى يشاركهم فى الحضرة .... وهكذا . وذكر آخر أنه وجد ورقة صغيرة أمامه ملقاة على الأرض وهو سائر فى الطريق ووجد نفسه يمسك بها ويقرؤها فوجد فيها آية قرآنية كانت السبب فى هدايته وتوبته وارتباطه بالطريق . ومن بين الحالات المدروسة وجدت حالة انتمت للطريق بعد التعرض لأمراض كثيرة ، وجاء فى آخرها وطلب من الله الشفاء ونذر الدخول للطريق والانتماء له لو تم له الشفاء تماماً . وكان هذا الرجل من قبل معترضا على الطريق وخاصة الطريقة الرفاعية التى كان خاله عضواً فيها .

---

* إلا أننا نفضل تسمية هذا النمط بـ " الترتيب والتدبير الإلهى " .

ومما تقدم يتضح تضاؤل الاتجاه الوراثى فى الانتماء للطريق الصوفى فى الطريقة العقادية الشاذلية فى مصر عما هو سائد فى المجتمع المغربى . وهذه النتيجة التى جاء بها البحث تتفق مع موقف أهل الطريقة أنفسهم من مسألة الخلافة فى الطريق إذ فضلوا جميعاً أسلوب الانتخاب فى الخلافة الصوفية عن أسلوب الوراثة استناداً إلى أن الطريق سر ينقل من شيخ لآخر ليس له علاقة بالوراثة بالدم بل قائم أساساً على الوراثة المعنوية . وكان مثلهم الأعلى فى ذلك وراثة أبى العباس المرسى لأبى الحسن الشاذلى رغم وجود أبنائه الذكور فى الطريق وورد عن أحدهم عدد من أسرار الطريقة والأحزاب التى نقلها عن والده (١) . وهذا ما حث عليه عبد الحليم محمود حين قال إن الطريقة لا يمكن أن تكون مورد رزق يورث كما يورث العقار (٢) . وكذلك المشيخة ليست تركة تنال بالميراث وإنما هى ثمرة الصبر والرياضة والمجاهدة والجد والاجتهاد (٣) إلا فى بعض حالات خاصة يوصى فيها الشيخ قبل انتقاله بخلافة ابنه من الدم ، أو أحد المريدين المؤهلين لذلك وهذا أشبه بالحالة الثالثة التى ذكرها ماكس ڤيبر عن قيام الشخصية الكاريزمية بتحديد من يخلفه من بين المقربين وفى هذه الحالة يكون على الأتباع القبول (٤) . وفى بعض الأحيان قد يتم انتخاب ابن الشيخ من قبل المريدين بعد وفاة الشيخ ، وهذه أشبه بالحالة الخامسة التى ذكرها ماكس ڤيبر عن وراثة الكاريزما للعصب من الدم وخاصة للأقارب من الدرجة الأولى والثانية . وهذه يطلق عليها (الكاريزما الوراثية) (٥) وفى هذه الحالة يجب أن يكون الابن أهلا لهذه المكانة وبذلك يجمع بين النسب والوراثة التى هى بمثابة التربة الصالحة للتحقق السريع والمهيأة للتلقى واستحقاق البركة والسر ، وكذلك تمتعه بخبرة السير فى الطريق ومعرفة مزالقه والعروج فى مقاماته . اما " ابن الطريق " المفتقد للنسب فهو أهل لهذه المكانة بجهاده فى الطريق واستحقاقه للبركة والسر وميراثه للعلم . والبركة شىء واقعى ولكنه غير محسوس ، فهى شىء غيبى إلهى وهى سر الله فى العبد . وهذه البركة قوة ترتبط ببعض الأشياء وبعض الأشخاص وفى حالة انتقالها لشىء معين فانها تكتسب فى تلك الحالة قوة ملموسة ظاهرة يمكن استخدامها استخداماً إيجابياً فى كثير من الأغراض النافعة . أما إذا انتقلت هذه القوة إلى شخص ما فهى تؤهله للوصول إلى مرتبة الأولياء (٦) .

---

(١)ـ عبد القادر زكى : النفحة العلية فى أوراد الشاذلية . الطبعة الثانية ، مكتبة النجاح ، ليبيا ، دون سنة نشر ، ص ١٩١ ـ ١٩٢ .

(٢)ـ عبد الحليم محمود : أبو الحسن الشاذلى ، دار الإسلام ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

(٣)ـ توفيق الطويل : التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ، المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

(4)-Weber, Max,1964 : Op.Cit.,P 365 .

(5)- Ibid, P.365.

(٦)ـ علياء شكرى : التراث الشعبى المصرى ، المرجع السابق ، ص ٢٣٨ .

See : Wallace,Anthony F.C.1966 : Op.Cit., P.60.

وأوضحت الدراسة أنه فى هذا الزمن حيث ندرة المشايخ الأصليين من الأفضل أن يوصى الشيخ بخليفته قبل انتقاله بدلا من تركها مما يفسح المجال لأن تكون الخلافة حكراً على بعض العائلات ، مما أوصل الخلافة إلى بعض مشايخ ليس لديهم ميول صوفية أو استعداد للقيام بمسئوليات الشيخ (١) بل هم مفتقدون للبركة ، التى هى السر النورانى السماوى الذى يتنزل بالتسلسل من سيدنا جبريل عليه السلام إلى الأنبياء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الصحابة إلى التابعين إلى تابعى التابعين إلى السالكين جيلاً بعد جيل إلى يومنا هذا إلى يوم القيامة . وكان ذلك سببا فى إعطاء الأولوية فى الترشيح لشغل منصب شيخ طريقة من الطرق الصوفية عند خلوه من بين من تتوافر فيهم الشروط اللازمة * . للإبن الأكبر لشيخ الطريقة السابق أو الأخ الشقيق لشيخ الطريقة أو ذوى قربى شيخ الطريقة السابق الأقرب فالأقرب منهم ثم كبار رجال الطريقة ممن تتوفر فيهم الشروط المؤهلة لشغل المنصب .

ومهمة الشيخ كما نراها مهمة تكليفية من الرحمة الإلهية برعايتها وإرشادها لذلك ليس لأحد أن يدعى القيام بهذه المهمة لمجرد رغبته فيها والرغبة فى القيام بهذا الدور (٢) .

---

(1)- Qamber, Akhtar : "The Role of the Sufi Silsilah-Tariqahs in Islamic Religion and Society." In Islamic Culture, Vol LVI No 2, April, 1982, Published by The Islamic Culture Board, Hyderabad - India P. 208.

* الشروط اللازمة طبقا للمادة ٢٩ من اللوائح الصوفية الرسمية الجديدة :

١ ـ أن يكون الشيخ بالغا سن الرشد متمتعا بحقوقه المدنية والسياسية كاملة .

٢ ـ ألا يكون محكوما عليه فى جناية ، أو فى جنحة مخلة بالشرف أو الأمانة ما لم يكن قد رد إليه اعتباره فى الحالتين .

٣ ـ أن يكون الشيخ مجيدا للقراءة والكتابة ، و ملما بمبادىء الشريعة الإسلامية .

٤ ـ أن يكون متمتعا بسمعة طيبة ، وخلق كريم .

٥ ـ أن يكون من أهل العرفان والكمال ذوى التقوى والصلاح .

٦ ـ ألا يكون شيخا لطريقة صوفية آخرى .

صدرت هذه اللوائح ضمن سلسلة منشورات العشيرة المحمدية إشراف محمد زكى ابراهيم ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ ، ص ١٣ ، ١٤

(٢)ـ سيد حسين نصر : الصوفية بين الأمس واليوم ، ترجمة كمال خليل ، المرجع السابق ، ص ٧٤ .

ورأى كثير من المعترضين على الطريق الصوفى أن وراثة الطريق سبب وراء اختفاء الطرق بمفهومها القديم (٢) وهذا ما أكدته الدراسة حيث وقع بالفعل كثير من المشاكل نتيجة لوراثة أحد أبناء الشيخ الطبيعيين مما سبب كثيراً من الخلافات بين الشيخ وخلفاء الطريق فى مختلف الأقاليم حتى انتهى الخلاف بامتناع الخلفاء عن الاتصال بالشيخ نهائياً. ونظراً لرغبة أهل الطريق فى مقاومة وراثة المشيخة وتفضيل انتخاب الشيخ بعد انتقال سابقه ـ فى حالة عدم وجود وصية الشيخ بخليفته ـ فقد ظهرت محاولات لوضع قواعد تتعلق بكيفية هذا الانتخاب وشروط الترشيح والذين لهم الحق فى المشاركة فيه . فساد لدى الشاذلية العقادية المقولة المشهورة التى تحمل فى طياتها شروط الخليفة المنتقى من بين أبناء الطريق وهى : " رجليه سواحة ، وعيناه نواحة ويده لواحة ، وبيته للإخوان راحة ، واذا لم يتوفر فيه الأربع فالراحة منه راحة . "

ويتضح من هذه السمات والخصائص فهى وإن كانت تشير فى أغلبها للجانب الظاهرى إلا أنها تحمل فى مضمونها أيضا الجانب الباطنى إذ المقصود من " الرجلين السواحة " أنه يسير دائما فى خدمة الإخوان والأبناء وهذه صفة عرفت عن مؤسس الطريقة ، أبو الحسن الشاذلى ، حتى ورث الشاذلية فكرة مؤداها أن طريقهم طريق خدمة أساسها الحب والعطاء . أما " العينان النواحة " ، فالمقصود منه رقة عواطفه وحبه وشفقته ورحمته للأبناء فى الطريق ، والتى هى أولاً حال له مع الله ورسوله صلى الله عليه وسلم . وفى تعبير " اليد اللواحة " إشارة مزدوجة إلى التوجيه والإرشاد ، إذ معنى " الهدى " أساساً ولغة التوجيه والإشارة تلويحا باليد من " هدى الراعى الغنم " ويزدوج مع هذا التلويح بالمعانى وإيصالها بالسلوك والتصرف . وفيما يتعلق ببيت الشيخ الذى يجد فيه الإخوان الراحة فان ذلك من الأصول المرعية التى تدل على كرم الشخصية ، سعة القلب ، بالفعل وليس بالقول فقط . والمعلوم أن شعور الترحيب والشمولية للإخوان فى بيته استكمال لمعنى الأخوة وشرط من الشروط فيمن يتولى أية مواقع قيادية فى الطرق الصوفية .

*****

ونستنتج مما سبق تباين مفهوم التصوف لدى مجتمعى الدراسة لاختلاف الظروف البيئية والثقافية والاجتماعية ، وذلك يدل على تأثر التصوف والطرق الصوفية بالثقافة . فجاء تعريف التصوف فى المجتمع المصرى متمثلاً فى جانبين الجانب الأول الأخلاقى السلوكى والجانب الثانى المعرفى الكشفى ، أما تعريف التصوف فى المجتمع المغربى فقد جاء بمفهوم الزهد والانقطاع للعبادة .

---

(1)- Qamber, Akhtar : Op.Cit,P.208 .

وعلى الرغم من هذا الاختلاف فى المجتمعين ، إلا أن الدراسة أظهرت إعتقاد المجتمعين فى الأولياء وبركتهم ، وحرص أفراد المجتمعين على احترامهم وإجلالهم والتبرك بهم ، وإن كانت هذه الظاهرة ليست مقتصرة على أفراد الطرق الصوفية فحسب بل تنتشر بين أفراد المجتمعين بصفة عامة .

وتعريف الولى فى المجتمع المغربى يقترن اقتراناً وثيقاً بالأشراف حتى يكاد يكون مقصوراً على الأشراف من نسل الرسول صلى الله عليه وسلم ، واعتقاد الشعب المغربى بصفة خاصة فى الأشراف ومن ثم احترامهم واجلالهم والتبرك بهم . أما تعريف الولى فى المجتمع المصرى فجاء معتمدا على التقوى والصلاح وقرب الولى من الله وعلاقته به عز وعلا. وكان هذا سببا وراء اختلاف المجتمعين فى مبادىء وقواعد الطريقة وخاصة القواعد الخاصة بالمشيخة من حيث تفضيل متصوفة المجتمع المغربى للوراثة فى الطريق للحفاظ على النسب الشريف . أما من تناولهم البحث فى المجتمع المصرى ففضلوا الانتخاب اعتمادا على أن المشيخة ليست تركة يتوارثها الأبناء عن الآباء والأجداد ، وإنما هى سر يوضع فيمن يستحق ممن خاض الطريق .

الفصل الخامس

التنشئة الاجتماعية والتأثير الثقافي في مجتمعي الدراسة

التنشئة الاجتماعية والتطبع الاجتماعى

- علاقة الشيخ بالمريد

- علاقة الإخوان بعضهم ببعض

- التأثير الثقافى على التصوف فى مجتمعى الدراسة

الفصل الخامس

التنشئة الاجتماعية والتأثير الثقافى فى مجتمعى الدراسة

التنشئة الاجتماعية والتطبع الاجتماعى

يعد موضوع التنشئة الاجتماعية أو التطبع الاجتماعى Socialization من الموضوعات الهامة التى شغلت العلماء المتخصصين فى مجالات علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا . وتحتوى عملية التنشئة الاجتماعية على مجموعة من الخطوات التى تساعد الفرد على التكيف مع البيئة أو المجتمع من خلال التعرف على عاداته وتقاليده وقواعده وقيمه ونظمه ومعاييره . فعملية التنشئة الاجتماعية قائمة أساساً على ترويض وتعليم الفرد آداب السلوك الاجتماعى للتوائم مع قواعد المجتمع ومعاييره ، وكذلك القضاء على ما قد يكون لدى الفرد من مقاومة لقوانين المجتمع ونظمه .

والذى لاشك فيه أن الأسرة هى أول بيئة اجتماعية تتولى عملية التنشئة الاجتماعية ويشترك معها فى ذلك مؤسسات وهيئات اجتماعية أخرى . لذلك فعملية التنشئة الاجتماعية عملية دينامية متغيرة تشمل كافة مراحل الفرد منذ ولادته وتستمر حتى وفاته ويمر خلالها بمراحل تعلّم واكتساب تجارب جديدة (١) .
وتعتبر الجماعة الصوفية من الهيئات الاجتماعية التى تشارك فى عملية التطبع أو التنشئة الاجتماعية التى تحتوى على مجموعة من الأنماط السلوكية التى تساعد الفرد على التواءم والتكيف مع البيئة الاجتماعية ليصبح عضوا صالحاً ومتعاوناً وذا كفاءة فى هذه الجماعة وفى المجتمع الأكبر .

وكما هو واضح فالطريق الصوفى قائم أساساً على تزكية النفس وتطهيرها سواء أطلق عليها تربية أو تطبع أو تنشئة أو تهذيب أو تكوين ... إلى آخر ذلك من المسميات * . لذلك فالسير فى طريق الله لا يتم إلا إذا بدّل السالك أو المريد سلوكه بسلوك أفضل ، ولو لم يكن بالإمكان تغير هذا السلوك ـ كما ادعت بعض الأقوال الشهيرة " كالطبع يغلب التطبع " ـ ما أرسلت الرسل وما أنزلت الكتب ولبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب .

---

(١) فاروق أحمد مصطفى : المؤتمر العالمى الخامس للتربية الاسلامية ، الجزء الثانى ، المرجع السابق ، ص ٣١٣ .

* وقد امتاز الصوفية عن غيرهم بفهم معنى التربية ، فقد استبعدوا منذ البداية أنها مجرد تلقين لمبادىء وقواعد وتعاليم الدين ، بل أدركوا حقيقة كونها تكوين للشخص نفسه أو تهذيب الشخصية . وهذا التكوين يشمل الاهتمام بالعباده والذكر والاقتداء بإمام على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والعناية بتزكية النفس بتطهيرها وتخليها وتحليها وهذا كله يدور حول إصلاح الجانب الروحى وعدم الإكتفاء بالحياة الظاهرة .

والذى أكد ذلك ما أظهرته الدراسات النفسية والاجتماعية عن عملية التطبع أو التنشئة الاجتماعية بأنها عملية مستمرة يمكن أن يمر بها الشخص حتى فى مراحل العمر المتأخرة من خلال التوجيه والتفكر والموعظة والنصيحة والمشاركة والممارسة وغيرها من الأسباب المختلفة للتنشئة الثقافية [١] . فدور التصوف فى حقل التربية والتنشئة دور عميق ، لأن مهمته الأساسية هى تهذيب الشخصية البشرية من جميع جوانبها ، حتى تبلغ الغاية من تحقيق واستكمال كفاءاتها .

وقد اختلفت عمليات التنشئة الاجتماعية باختلاف مناهج الطرق الصوفية ومؤسسيها ، مما يشير لتنوع أنماط الممارسة الصوفية وتعددها بما يتناسب وشخصيات المريدين وصفاتهم ، حتى ليقال أنه ليبلغ عددها عدد أنفاس الخلائق . وقد أظهرت الدراسة الميدانية أن هذا التنوع إنما هو فى مجال معاملة النفس وصفاتها . فالطريق الصوفى ـ كما أجمع مجتمعا الدراسة ـ مجاهدة للنفس والشيطان وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على صعوبة الطريق إلى الله ومعاناة المريد طوال الطريق وخاصة فى بدايته .

والمقصود من المجاهدة والرياضة بالأعمال الصالحة تزكية النفس وتصفيتها لتهذيب أخلاقها . فالنفس مجبولة على سوء الأدب ، والعبد مأمور بملازمة الأدب ، والنفس تجرى بطبيعتها فى ميدان المخالفة ، والعبد يردها بجهده عن سوء المطالبة ، فمن أطلق عنانها فهو شريكها فى فسادها . وقال الجنيد قال الله تعالى { **إن النفس لأمارة بالسوء** } [٢] وهى الداعية إلى المهالك ، المعينة للأعداء ، المتبعة للهوى [٣] . وما عُرف عن النفس من صعوبة تخليها عن الصفات المذمومة وتحليها بالصفات المحمودة وترقيها عبر المقامات جعل الصوفية يُقرون بمجاهدة النفس بل يرون أن بصلاحها يتغلب الإنسان على الشيطان وأسر ملذات الدنيا * .

فالنفس إن صفت وتزكّت حسنت أفعال البدن . والطريق إلى تزكية النفس اعتياد الأفعال الصادرة من النفوس الزاكية الكاملة حتى إذا صار ذلك معتاداً بالتكرار مع تقارب الزمان حدث منها هيئة للنفس راسخة تقتضى تلك الأفعال بحيث يصير ذلك له بالعادة كالطبع فيخف عليه ما كان يستثقله من الخير . فمن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق الجود فطريقه أن يتكلف تعاطى فعل الجواد وهو بذل المال ولا يزال يواظب عليه حتى يتيسر عليه فيصير بنفسه جواداً . كذلك بأفعال البدن تكلفاً يحصل للنفس صفة ، وإذا حصلت الصفة فاضت على البدن فاقتضت وقوع الفعل

---

(١)ـ فاروق أحمد مصطفى ، المرجع السابق ، ص ٣١٨ .

(٢) ـ سورة يوسف آية ٥٣ .

(٣) ـ أبو القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية ، الجزء الأول ، المرجع السابق ، ص ٣٩٤ .

* المخطوط ص ٣١٤ فصل فى بيان الأخلاق المذمومة .

الذى تعوده بعد أن كان يتعاطاه تكلفاً والأمر كذلك فى جميع صفات النفس مع وضوح الهدف لدى المريد . كما أن البدن فى الابتداء لايُخلق كاملاً وإنما يكمل بالنشوء وبالتربية وبالغذاء كذلك النفس تُخلق ناقصة وإنما تكمل بالتزكية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم (١) .

وأجمع المتصوفة فى مصر والمغرب على أن تنشئة المريد فى الطريق الصوفى تتم بترقى النفس فى مراحلها المختلفة للوصول إلى النفس الكاملة .

ومراحل النفس عند أهل التصوف كانت قد قسمت أصلاً إلى أربعة هى :
النفس الأمارة بالسوء والنفس اللوامة والنفس الملهمة والنفس المطمئنة ثم زيدت إلى سبع . ولكل منها صفات وأوصاف تدل وتشير إلى الصفات التى لابد للمريد التخلص منها والصفات التى لابد له التحلى بها للترقى فى مقامات الطريق. ولا شك فى أهمية صفات وملامح هذه المراحل فى محاولتنا لتحديد مراتب النفس التى ينتمى إليها من تناولهم البحث وانعكاسها على السلوك الاجتماعى عند تناولنا له بالتحليل .

وفى تقسيم مراحل النفس بين ثلاث مراحل أو أربع أو سبع ، نميل إلى النظر إليها بهذا الاعتبار الأخير لما يسمح به من تفصيل وتوضيح لصفات النفس وسماتها بالإضافة إلى إتفاق مجتمع الدراسة على هذه المراحل السبع .

فالنفس الأمارة وهى التى يطلق عليها النفس الشهوانية ومن أوصافها البخل والكبر والغضب والشهوة وسوء الخُلُق وغير ذلك من القبائح التى يمكن التخلص منها بتقليل الطعام والشراب والنوم للعمل على إضعاف النفس الشهوانية الحيوانية وبالترقى منها يتم الوصول إلى النفس اللوامة ومن صفاتها اللوم والعُجب والاعتراض على الخلق والرياء الخفى وحب الشهرة والرياسة وقد يبقى معها بعض أوصاف النفس الأمارة لكنها مع هذه الأوصاف تجاهد فى أن ترى الحق حقاً وترى الباطل باطلاً وتعلم أن هذه الصفات مذمومة ولا تقدر على الخلاص منها ولها رغبة فى المجاهدة ، وحالها المحبة .

---

(١)- أبو حامد محمد بن محمد الغزالى : ميزان العمل ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، الأزهر مصر، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م ، ص ٤٢ ، ص ٤٦ .

والترقى منها بالوصول إلى النفس الملهمة وصفاتها السخاء والقناعة والعلم والتواضع والصبر وتحمل الأذى والعفو عن الناس وقبول عذرهم . ويرى السالك فى هذه النفس أن الأمر كله بيد الله . والترقى منها يتم بالوصول إلى النفس المطمئنة وصفاتها الجود والتوكل والعبادة والشكر والرضا بالقضاء والصبر على البلاء . والترقى منها بالوصول إلى النفس الراضية وصفاتها الزهد والإخلاص والورع والرضا والترقى منها يتم بالوصول إلى النفس المرضية وصفاتها حسن الخلق وترك ما سوى الله واللطف بالخلق والصفح عن ذنوبهم وحبهم والميل إليهم لإخراجهم من ظلمات طبائعهم وأنفسهم إلى أنوار أرواحهم ومن صفاتها الجمع بين حب الخلق والخالق . ويتم الترقى منها بالوصول إلى النفس الكاملة وصفاتها جميع ما ذكر من الأوصاف الحسنة للنفوس المتقدم ذكرها (١) .

وتقوم هذه المراحل السبع على مقومات رئيسية ، ومداخل أساسية فالطريق الصوفى كما ذكر مريدو الطريقة العقادية الشاذلية لا يُعرف إلا بمعايشة الإخوان والشيخ من خلال العلاقة المباشرة بهم التى عن طريقها يتعلم المتصوف أنماط سلوك الطريق وآدابه وقيمه ثم يمكن بعد ذلك تلقى العلم .
أما كون العلم ضرورى للطريق الصوفى فهذا أمر مفروغ منه إلا أننا لا نستطيع أن نجزم بأهميته فى بداية الطريق فى الشاذلية بصفة خاصة . بل نؤكد أن العلم دون الطريق لا يمكن أن يصل به المريد للحقيقة أو المعرفة . لذلك فالعلم ضرورى ولكنه ليس الشرط الكافى ولايتقدم من حيث الأهمية على سلوك الطريق الصوفى ولا على أهمية عروج المريد فى مراحله الروحية إستناداً إلى الحديث الشريف : " من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم " (٢) .والآية الكريمة : " واتقوا الله ويعلمكم الله " (٣).

وعلى ذلك فعملية التنشئة الاجتماعية لدى مريدى الطريقة العقادية الشاذلية تقوم أساساً على علاقة الشيخ بالمريد وعلاقة الاخوان بعضهم البعض وهذا ما عبر عنه أفراد مجتمع الدراسة حين ذكروا أن الطريق معايشة وتعلّم أكثر منه علم وقراءة .

---

(١)ـ قاسم بن صلاح الدين الخانى الحلبى : السير والسلوك إلى ملك الملوك ، المرجع السابق، ص ٦٦ ،٧٣ ، ٩٣ ، ١١٥ ، ١٢١ ، ١٢٤, ١٢٧ .

(٢)ـ أخرجه الامام أحمد ابن حنبل وأبو نعيم فى الحلية من حديث أنس ، أنظر الامام الغزالى إحياء علوم الدين الجزء الأول المرجع السابق ، ص ٧١

(٣) سورة البقرة آية ٢٨٢ .

علاقة الشيخ بالمريد

إن تشابك علاقات التنشئة الاجتماعية بين المعلم والمتعلم وخاصة إذا كان مدارها اكتساب صفات وخصائص المعلم من حيث كونه قدوة ، أمر لا يمكن تجاهله . ولذا فعلاقة الشيخ بالمريد أهم دعامات الطريقة الصوفية بدونها لا يستقيم طريق المريد ، بل لعله لا يوجد له طريق أصلاً . ومن المبالغات الواردة على ألسنة المشايخ أن أهمية الشيخ للمريد كأهمية الوضوء للصلاة حتى استعملوا فى ذلك القاعدة الفقهية الشهيرة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) .

والطريق الصوفى كما سبق وأوضحنا طريقاً صعباً إذ هو مجاهدة الشيطان والنفس . وقد أطلق صلى الله عليه وسلم على جهاد النفس الجهاد الأكبر وأطلق على الجهاد فى ميدان القتال الجهاد الأصغر (١) . والنبى صلى الله عليه وسلم أعظم من أن يعطى صفة لشىء دون أن تكون منطبقة عليه تماماً . وكذلك فمن هذا الحديث يتضح لنا ما يحتاجه جهاد النفس من عناصر ومقومات وحال واستعداد يفوق ما يحتاجه الجهاد الأصغر من قائد وجماعة تشمل إخواناً معاونين وأسلحة سواء كانت مادية أو معنوية .

والشيخ ليس إلهاً يُعبد كما يظن السطحيون وإنما هو وسيلة صادقة للتقرب إلى الله : فهو المربى الذى مر بالتجربة وخالف النفس وانتصر على الهوى ، وهو الملقن الذى يُبصر المريد ويُلقنه سبيل الرشاد وينجيه من العوائق والعثرات حتى يستقيم حاله ويتعرف على الطريق الحق للاتجاه إلى الله . والذى لا شك فيه أن المريد بلا أخ ناصح ولا مرشد صادق يقع فى المتناقضات وينقاد إلى المهلكات دون أن يدرى لأنه لا يعرف ما هو حق وما هو باطل ، ما هو خاطر شيطانى وما هو خاطر ملائكى ، كما أن الركون إلى هوى النفس والشيطان سهل يسير ، أما العمل فى مرضاة الله عز وجل فصعب عسير . ومن هنا تتضح ضرورة وجود الشيخ المربى فى الطريق لأن منازل القوم كثيرة ولا يرشد فيها إلا من سلك وعرف مزالقها . فالأخذ السليم عن الكتاب السليم ربما فيه الأجر ، أما الأخذ عن الشيخ ففيه الأجر وفيه الوصول معاً لأن فيه سر الإمداد بالبركة وربط المريد بالوصلة المحمدية ، وذلك أشبه بالتيار الكهربى لا ينتقل إلا بالموصل . فالشيخ هو محرك الطاقة ، ومن ثم فاتخاذ الشيخ أمر لابد منه للسالك وهو واجب شرعى باعتباره وسيلة إلى الله لدخوله فى عموم قوله تعالى : { **يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة** } (٢) وقوله تعالى { **أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده** } (٣) فلا يكفى أن تكون وحدك ولكن لابد من المجتمع الذى يعينك على الخير ويزيدك منه ، ولكل مجتمع قدوة ومسئول ، وشرط الشيخ العالم (توفيقاً أو إلهاماً) العلم الضرورى بالشريعة والحقيقة والعمل بهما معاً . وكثير من أنماط السلوك الصوفى يتم تعلمها

---

(١)ـ أنظر الكنز المجلد الرابع ص ٦١٦ حديث رقم / ١١٧٧٩.

(٢)ـ سورة المائدة آية ٥ .

(٣)ـ سورة الأنعام آية ٩٠ .

واكتسابها عن طريق القدوة . ولو لم يكن ذلك ما جعل الله عز وعلا لنا فى رسول الله أسوة حسنة نتعلم منه كافة أمور ديننا ودنيانا . لذلك فالقدوة تعد من أهم أساليب التطبع أو التنشئة الاجتماعية (١) .

والحقيقة أن هناك تشابهاً كبيراً بين علاقة الشيخ والمريد " فى التصوف " وبين علاقة المحلل النفسى والمريض " فى علم النفس" من حيث التسليم والصراحة والطاعة التامة ، فالشيخ يجب أن يكون على دراية ووعى بالاحتياجات النفسية للمريد ، ومن ثم فالشيخ يجب أن يتمتع بإدراك حدسى وبصيرة عميقة لفهم النفس الإنسانية ، وأطلق أحمد محمود صبحى على الصوفية أطباء النفوس ومرشدى الأخلاق (٢) حتى رأى البعض أن دور الشيخ وأهميته للمريد لا يمكن تقييمه فى كافة جوانب الحياة الدينية والدنيوية (٣) .

واستند الصوفية فى علاقة المريد بالشيخ إلى قصة سيدنا موسى والخضر عليهما السلام . والأكثر من ذلك أنهم أخذوا منها الحوار الرائع الذى دار بينهما ، ضرورة الأدب الجم لطالب العلم وإن كان فى مرتبة الأنبياء ، واعتبرت قواعد الخضر لسيدنا موسى أساساً لابد أن يتخلق به المريد مع شيخه فى الطريق .

والعلاقة بين الشيخ والمريد علاقة من نوع فريد تقوم أساساً على الحب والتسليم والطاعة والاعتقاد فى علمه الظاهر والباطن وأنه أعلم المشايخ المعاصرين فى فهم نفس المريد وعلاجها وترقيتها وتزكيتها ، كل هذا دون أن تكون لهذه العلاقة أى مصلحة اللهم إلا الرغبة فى الفتح والقرب الإلهى . ولاحظ حسن الشرقاوى نفس ملاحظاتنا * فقد أظهرت دراسته أنه ليس هناك ما يدل على وجود منفعة مادية أو عائد يعود على المريد كنتيجة مباشرة للانتماء للطريق ولكن هذا لا ينفى وجود فوائد جمة تعود على المريدين نتيجة انخراطهم فى الطرق الصوفية كالشعور بالحب والأخوة الصادقة والتعاون فى حل المشاكل . فمن واجب الشيخ معاونة المحتاج ومعالجة المريض ومساعدة العاطل ، وإن كانت كل هذه الفوائد تدخل فى نطاق الوظيفة الخفية وغير المقصودة . أما الوظيفة الظاهرة فهى عبادة الله عز وعلا ومحاولة تزكية النفس للترقى فى مقاماتها للوصول للحقيقة أو المعرفة كما يطلق عليها الصوفية .

كما تبين لنا التزام المريدين بالرجوع إلى الشيخ فى كافة أمورهم الدينية والدنيوية لثقتهم فى علمه الظاهر والباطن وحرصهم على التماس البركة من الشيخ فى كافة أمور حياتهم . وتأكد بذلك أن للشيخ دوراً إيجابياً يتغلغل فى حياة مريديه بالنصح والإرشاد والمعاونات المادية .

---

(١)ـ فاروق أحمد مصطفى : المرجع السابق ، ، ص ٣٣٢ .

(٢)ـ أحمد محمود صبحى : المرجع السابق ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

(3)- Qamber, Akhtar : ,Op .Cit, P196.

ـ أنظر حسن كامل الملطاوى : " الصوفية فى إلهامهم" مجلة منبر الإسلام العدد رقم ٩ رمضان ١٣٩٤ هـ ص ٤٠ : ٤٤ ، أكتوبر ١٩٧٤ م من ص ٨٨ : ص ٩١ ، ٩٨.

ـ أبو القاسم القشيرى ، المرجع السابق ، ص ١٦٤ .

* إستبيان ١٠٠ مريد من الطرق الصوفية فى مصر . حسن الشرقاوى ، المرجع السابق ، ص ٢٦ .

ومن مهام الشيخ الأساسية إيقاظ روح المريد من الغفلة ، وكشف الجانب الروحى الكامن فى نفس المريد ومثالب النفس ونقائصها من منطلق حديث (من عرف نفسه عرف ربه) * والأخذ بأيديهم فى السير على طريق الله خطوة خطوة للوصول إلى المعرفة (الصوفية) . فمن أهم الأعمال التى يقوم بها الشيخ ما يطلق عليه " الولادة الروحية " (١) حيث أن الإنسان يولد الولادة الأولى من أبويه أما الولادة الثانية فهى التى يقوم بها الشيخ ببذر الحياة الروحية فيه . أو بخروجه من قوقعة المادية الجسدية .

ورغم أن الذكر يُعتبر من أنجح الأدوية فى تطهير القلوب من أمراضها الخفية ، إلا أنه لا بد فيه من الاسترشاد بشيخ عارف ممن هيأهم الله تعالى لتربية الأرواح . وكذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ عنه طريقته نَفَساً فنفساً فهو عابد هواه .

وتنفرد صحبة الطريق دون سائر وسائل التربية بخصائص وصفات مميزة لأن وسيلة الشيخ فى التطبع أو التنشئة الاجتماعية ليست أقوالاً وعبارات وإنما تلميحات وإشارات ، وتلك هى لغة القلوب المستخدمة بين الصوفية ، ولا يتسنى لهذه الإشارات أن تصل إلى القلب حتى تبلغ درجة التجاوب بين الصاحب والمصحوب مما يؤدى إلى أن يصير المريد جزءاً من الشيخ شأنه فى ذلك شأن الولد من أبيه حيث أنها علاقة أبوة روحية .

ونظراً لأهمية علاقة الشيخ بالمريد فى الطريق فقد تم تقنين عدد من القواعد الأساسية التى تحكم هذه العلاقة منها وجوب تعظيم المريد لشيخه واحترامه وتوقيره فى حضوره وغيابه وتقديمه على غيره وعدم الالتجاء لغيره من الصالحين ، فلا يزور ولياً من أهل العصر ولا صالحاً إلا بإذنه ولا يحضر مجلس غيره إلا بإذنه ولا يسمع من سواه حتى يتم سقيه من ماء شيخه . ومن الآداب الظاهرة ** أن لا يجلس وشيخه واقف ولا ينام فى حضرته إلا بإذنه فى محل الضرورات ولا يكثر من الكلام بحضرته ولا يجلس على سجادته . ولا يسبح بسبحته ولا يجلس فى المكان المُعد له ولا يلح عليه فى أمر ولا يسافر ولا يتزوج ولا يفعل فعلاً من الأمور المهمة إلا بإذنه ولا يمشى أمامه ولا يعترض عليه فى أى شىء فعله معه أو مع غيره ، ولا يتجسس على أحواله .

---

* هناك خلاف بين علماء الحديث فيما إذا كان هذا الحديث مرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أم موقوفاً على الإمام على كرم الله وجهه . وفى كلتا الحالتين هو من كلام الصحابة فى الغيبيات ، وفى قواعد الإسلام المتعلقة بمعرفة الله والعقيدة ، ولم يكن الصحابة يتكلمون فى هذه المواضيع إلا بتعليم رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(١)ـ أنظر سيد حسين نصر : المرجع السابق ، ص ٢١.

محمد كمال جعفر : التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

** See : Qamber, Akhtar : Op. Cit., P 199 .

ومن ثم يتضح أن الصوفية جمعت فى نمطى التنشئة الاجتماعية نمط السلوك المادى الذى يتمثل فى الأشياء المادية ونمط السلوك المعنوى الذى يشمل الجانب الأخلاقى الذى يسلكه المريد ، فالتنشئة الاجتماعية هى التأثير فى الفرد وكسبه سمات شخصية معينة تتواءم مع الجماعة الذى هو عضو فيها .

من أهم القواعد التى أجمع عليها أهل الطريق والتى تعتبر دستوراً للمريدين تتمثل فى الطاعة التامة والتسليم الكامل للشيخ فى كافة الأمور الدينية والدنيوية .

وبالدراسة الميدانية اتضح التزام المريدين بالآداب الظاهرة أما الآداب الباطنة فدخل عليها التعديل مثل :

١ـ حضور مجالس الغير من المشايخ .

فمن الأقوال الشهيرة لأبى الحسن الشاذلى " من وجد مشرباً خيراً من مشربنا فليتفضل " ويكملها المشايخ ـ قيد الدراسة ـ ولو ذهب وأراد الرجوع فأهلاً وسهلاً . وكذلك يقولون شعارنا " حب الكل واتبع واحد " .

إلا أننا بالدراسة وجدنا أن هذه الأقوال على الرغم من تغليفها بالحرية للمريدين ـ كما ذكر فاروق مصطفى عن الطريقة الحامدية الشاذلية ـ حيث أنها تمتاز بالسماح لمريديها بالاتصال بمشايخ الطرق الأخرى للاستزادة بمعارفهم (١) .ـ إلا أنها فى حقيقتها حرية مقنعة إذ من الآداب والقواعد الأساسية فى الطريق فيما يتعلق بالشيخ كما وضعها سيدى أحمد بن محمد الدردير عدم الالتجاء لغيره من الصالحين حتى من قبيل الزيارة إلا بإذنه ولاحضور مجلس غيره إلا بإذنه (٢) .

وقال أحمد زروق رضى الله عنه : " لا تترك شيخك ولو رأيت أعلى منه فتحرم من بركة الأول والثانى " .

وقال القطب الدسوقى رضى الله عنه " ياأولادى لا تصحبوا غير شيخكم واصبروا على جفاه فإنه ربما امتحنكم ليريد بكم الخير ، وأن تكونوا محلاً لأسراره ومطلعاً لأنواره ليرقيكم بذلك إلى معرفة الله عز وجل .

وعلى الرغم من كل ذلك إلا أن هذا لا يمنع من ذهاب بعض المريدين لمشايخ آخرين بهدف الاستفادة العلمية دون أخذ إذن من الشيخ ورأى هؤلاء المريدين أن ذهابهم هذا كان وراء إقتناعهم أكثر بطريقتهم وبشيخهم مما كان وراء تثبيتهم فى الطريق .

ويرى الشيخ فى هذا النطاق أن من أراد الله له التثبيت يثبته ، " فالطريق عزيز لا يهتدى فيه سوى المختار " . ومن ذلك يتضح التغير فى التزام المريد بالقواعد التى كانت تحكم العلاقة بينه وبين شيخه وتجاوز المشايخ عن هذا الالتزام .

---

(١)ـ فاروق أحمد مصطفى : البناء الإجتماعى للطريقة الشاذلية ، المرجع السابق ، ص ١١٦ .

(٢)ـ أحمد بن محمد الدردير :تحفة الاخوان فى آداب الطريق ، مطبعة علم الدين القاهرة ، دون سنة النشر ، ص ٤ .

٢ـ عدم التسليم التام للشيخ :

تكمن حقيقة التسليم ـ وهى قاعدة مستقرة فى السلوك الصوفى من قرون طويلة ـ فى إسقاط إرادة المريد لإرادة شيخه بأنه " لابد أن يكون المريد مع شيخه مسلوب الاختيار فى نفسه وماله " (١) .
وقد اتضح لنا أن للتسليم مستويات ستة بدءاً من الإستماع إلى التوجيه ثم طلب الارشاد ثم الامتناع عن الفعل إلا بعد الاستشارة ثم الإلتزام بقبول التوجيه ثم التسليم لأوامره ثم التسليم فيما يناقض ظاهر العقل ولايُفهم بظاهر الشريعة .
والمستوى الأول يمثل حالة المبتدىء فى الطريق بمجرد أخذه العهد .
والمستوى الأخير يمثل رتبة سيدنا موسى مع الخضر عليهما السلام .
والآراء والإجابات فى مجتمع الدراسة بمصر تؤكد أنهم يتراوحون بين المستويين الثانى والثالث . وعلى الرغم من القاعدة الشائعة المتداولة على ألسنتهم وهى " التسليم ولاية والاعتراض جناية " و " المريد فى يد الشيخ كالميت فى يد المغسل " ، ويقينهم بأهمية التسليم فى الطريق إلا أن التسليم بمفهومه الحقيقى لا يتحقق به غير قلة من المريدين . ويُرجع المشايخ ذلك إلى أن المريد لا يجد القناعة التى تجعله فى مقام التسليم للشيخ والسبب فى ذلك انخفاض مستوى مشايخ اليوم عن مشايخ الأمس فى المستوى العقلى والنفسى (التربوى) والروحى وغيرها ، كذلك الزعزعة التى انتابت المريد فى إمكانية اتصاله بالعوالم الغيبية والعوالم الأرضية معاً وكان لغياب صفة الحكمة عن شخص الشيخ ماجعل الكثيرين يظنون أن العامل الأول الذى بنى عليه الإسلام هو العقل ــ وفى هذا قد يتساوى المريد والشيخ ــ وليس المدارك الروحية . ولا جدال أن العقل لا يستطيع أن يصل إلى أغوار الأبعاد الروحية أو يحيط بوسائل الإدراك غير المحسوسة .

وفيما يتعلق بعلاقة الشيخ بالمريد عند تنشئته فى الطريق أجمع مشايخ وخلفاء الطريقة العقادية الشاذلية فى مختلف الأماكن * أن طريقة أبى الحسن الشاذلى تتمثل فى " التأليف ثم التعريف ثم التعنيف " والمقصود بذلك أن أول الطريق تأليف لقلب المريد وحاله أى كما يقول الشيخ (ندلع المريد) حتى يحب الطريق وينجذب إليه ، ثم بعد ذلك بفترة ـ تختلف من حيث الطول والقصر ـ تبدأ مرحلة التعريف وفيها يبدأ تعليمه قواعد الطريق ويقول له الإخوان " هذا خطأ وهذا صواب وهكذا " إلى أن يعرف آداب وقيم الطريق وبعد ما يرتبط المريد ارتباطاً قوياً بالطريق ويصبح جزءا لايتجزأ منه ، تبدأ مرحلة التعنيف وهى المرحلة التى يعامل فيها المريد بالضغط عليه لاختبار التزامه وثباته وحبه للطريق إلى الله وتعلقه به .

---

(١)ـ السهروردى : عوارف المعارف ، المرجع السابق ، ص ٣٦٤ .

* زعربانة ـ المندرة ـ العصافرة بالإسكندرية والدلنجات وأريمون (محافظة البحيرة) وطنطا بطنطا .

إلا أن هذا كله يرجع إلى منهج الشيخ فى التربية . فقد يكون تعنيف مريد المقصود به تعريف مريد آخر والعكس كذلك صحيحاً حين تأليف مريد بهدف تعنيف غيره ولذا يمكننا القول بعدم وجود منهج ثابت فى تنشئة المريدين ومعاملتهم من حيث الفعل والسلوك والمعاملة بل للشيخ الواحد أساليب ووسائل متعددة فى تنشئة المريدين . لذلك ليس من الصواب الحكم على أفعال الشيخ بل الأصوب التسليم له ومحبته والانصات له بأدب والحرص على التعلم منه.
إلا أنه قد أجمع المشايخ على أن مريدى اليوم فى حاجة إلى تنشئة وتربية خاصة تختلف عن التربية الموصوفة والمعروفة فى كتب القوم وما تعلموه هم أنفسهم على يد مشايخهم . فإن صح القول يمكننا أن نقول أن طريق اليوم " تأليف ثم تأليف ثم تأليف ثم تعريف " وقلما يوجد تعنيف حتى إن استمر المريد وصمد ، فالشيخ اليوم يحافظ على المريد ويراعى شعوره خوفاً من تركه للطريق ، إما تقديراً للصعوبة البالغة التى يواجهها المريد فى الظروف الحياتية المعاصرة وإما حفاظاً على القلة السالكة للطريق الصوفى .

أما فيما يتعلق بمصارحة المريد لشيخه بكل صغيرة وكبيرة يراعى البعض ضرورة التحدث مع الشيخ بصراحة تامة فى كل شئونهم ، فالشيخ كما قال ابن عطاء الله كالطبيب وحال المريد كالعورة والعورة قد تبدو للطبيب لضرورة التداوى فمن حمله صدقه على إظهار ما به حصل له الشفاء فإما أن يقال له عندما يظهر ما به أن ما ظننته داءً ليس بداء وإما أن يُدل على الدواء الذى يزيل علته (١) . كما يرى البعض أن للشيخ الحقيقى شفافية يستطيع أن يدرك بها ما بداخل المريد دون أن يصرّح هو إستناداً إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم " اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله " (٢) .

ومما تقدم يبين أن كلاً يتحدث من منطلق تجربته الشخصية وحاله الشخصى مع شيخه وإن كان الحال الأول هو الأفضل لدى المشايخ والأمثل فى علاج النفس وتطهيرها من منطلق من عرف نفسه عرف ربه .
وما من شك أن موقف المريد من شيخه ـ الطاعة والتسليم والاحترام الشديد ـ ليس بموقف الضعة (٣) أو الضعف كما يبدو للغير وإنما قد يكون دلالة على الثقة بالنفس والتشوف إلى ترقيتها إلى أعلى المراتب . ولذلك نتفق مع كل من

---

(١)ـ ابن عطاء الله : لطائف المنن فى مناقب الشيخ ابى العباس المرسى وشيخه ابى الحسن الشاذلى ، مكتبة القاهرة ، الطبعة الأخيرة ١٩٧٩ ص ١٠٣

(٢)ـ حديث صحيح أخرجه الإمام البخارى والترمذى والطبرانى عن ابى سعيد الخدرى عن أمامة وعن عبد الله بن عمر بن الخطاب .

أنظر الجامع الصغير : الإمام السيوطى ، المرجع السابق ، ص ٩.

(٣)ـ أنظر ماكيفر وبيدج : المجتمع الجزء الأول ، المرجع السابق ، ص ٥٩ .

ترمنجهام وحسن الشرقاوى [١] ـ من منطلق الدراسة الميدانية ـ فى أنه لا يمكن تفسير سلوك المريدين والحكم على مواقفهم بعيداً عن الجو الروحى المحيط بهم القائم على المحبة الخالصة لله * التى هى أساس فى علاقة المريد بشيخه وعلاقة الاخوان بعضهم البعض .

فقد أجمع متصوفة البحث فى المجتمع المصرى على أن الحب فى الله يمثل عمود ارتكاز هذه الجماعة وبدونه لا يمكن الوصول إلى الله عز وجل . وفى القرن الرابع الهجرى قال الشبلى أن المحبة صراط الأولياء الدائم حين يصلون إليها تلهج بها ألسنتهم وتمتلىء بها قلوبهم إلى أخر نفس فى حياتهم [٢] . وقال الله تعالى { **يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذله على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله** } [٣] . ويتضح من الآية أن حب الله لعباده وحب العباد لله هو أساس الوجود كما أنه أساس فى علاقة العبد بربه ويتضح من قول الله تعالى { **قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله** } [٤] الربط المحكم بين الله تعالى واتباع رسوله صلى الله عليه وسلم فى أخلاقه وزهده والتأسى به فى كافة الأمور . فأساس العلاقة بين الله وعبده قائمة على المحبة التى اتخذها غالبية الصوفية شعارهم وهذا ما أكدته الدراسة الميدانية من تمتع من تناولهم البحث بالمحبة الخالصة لله بصورة واضحة وخاصة محبتهم للشيخ استناداً للحديث المعروف : { إن لله تعالى عباداً ليسوا بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم النبيون والشهداء بقربهم ومقعدهم من الله يوم القيامة ، عباد من عباد الله من بلدان شتى وقبائل من شعوب ، لم يكن بينهم أرحام يتواصلون بها ، ولا دنيا يتباذلون بها ، يتحابون بروح من الله ، يجعل الله فى وجوههم نوراً ويجعل لهم منابر من لؤلؤ قدام الرحمن تعالى، يفزع الناس ولا يفزعون ويخاف الناس ولا يخافون . } [٥] .

---

(١)ـ حسن الشرقاوى : الحكومة الباطنية ، المرجع السابق ، ص ٢٥٣ .

Trimingham, Spencer J. , op. cit , p ...

* ويؤيد رأينا أحمد عمر هاشم : ندوة التصوف وقضايا العصر ـ مجلة التصوف الإسلامى ، العدد ٩٧ جمادى الآخر ١٤٠٧ هـ فبراير ١٩٨٧ م ص ٤٢ ، ٤٧ : ٦١ .

(٢)ـ عبد الحليم محمود : تاج الصوفية أبو بكر الشبلى حياته وآراؤه ، الطبعة الأولى ، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧٨ ،ص ٧٣ .

(٣)ـ سورة المائدة آية ٥٤.

(٤)ـ سورة آل عمران آية ٣١ .

(٥)ـ أخرجه الامام أحمد والطبرانى والبيهقى عن ابن مالك الأشعرى وأخرجه مثله الترمذى ومسلم وأبو داود عن أنس وعن معاذ ، كنز العمال ، المجلد التاسع ، ص ٨ .

ويقول الله في حديث قدسي " من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى مما افترضته عليه ، وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها ، وإن سألنى لأعطيته ، ولئن استعاذنى لأعيذنه " (١) .
ويتضح من هذا الحديث القدسى ما يترتب على حب الله لعبده الذى قد يصل إلى أن يكون العبد عبدا ربانياً ، وهذا ما عبر عنه الحديث القدسى بوضوح : قال الله تعالى : " عبدى أطعنى أجعلك ربانياً تقول للشىء كن فيكون " .
وقال بشر الحافى إن المحبة ذل فى عز المحبوب وحقيقة المحبة تكمن فى ترك مخالفة المحبوب بكل حال ، والتسليم له فى الحال والمآل (٢) .

ومن استعراض بعض الآيات والأحاديث وثيقة الصلة بموضوع حب الله لعباده وحب العباد لله يتضح أن الحب هبة يصل العبد إليها بإيصال الحق تعالى لا غير ، ولولا أن الله سبحانه وتعالى بدأهم بالمحبة وهداهم لما أحبوه (٣) إلا أن هذا لا ينفى أن حقيقة المحبة لا تتأتى إلا بعد سلامة القلب من جميع كدورات النفس ، فإذا استقرت محبة الله فى القلب خرجت محبة غيره ، لأن المحبة صفة محرقة تحرق كل شىء ليس من جنسها (٤) .
وبذلك يتضح جوهر الحب والمحبة ليس كعمود ارتكاز للجماعة قيد الدراسة فحسب بل للمتصوفة كافة .

وقال أبو يزيد البسطامى إن الحب فى الجو الإسلامى اتباع : اتباع فى العقيدة واتباع فى السلوك . والرأى عنده أن شدة الحب إنما هى تعبير عن الإيمان (٥) ، وقال الله تعالى : " **والذين آمنوا أشد حبا لله** " (٦) .
ومن هنا تظهر أهمية الحب فى الله ليس فقط لدى من تناولهم البحث كافة وإنما لدى غالبية أولياء الله الصالحين (٧) الذين جعلوا منه مركز دائرة حياتهم إقرارا منهم بأهميته العظمى فى الطريق وآثاره التى لا نهاية لها .
ورأى الغزالى أن المحبة لله الغاية القصوى من المقامات ، والذروة العليا من الدرجات مما يجعل إدراك المحبة مقاماً ألا وهو أيضا ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا ولا يسبق المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها (٨) .

---

(١)ـ أخرجه الإمام البخارى ، فتح البارى شرح البخارى ، حديث رقم ١٠٦٥ ، ص٠٣٤ ، ص٣٤١
(٢)ـ عبد الحليم محمود : العارف بالله بشر بن الحارث الحافى ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٤ ص ١١٧ .
(٣)ـ عبد الحليم محمود : تاج الصوفية أبو بكر الشبلى ، المرجع السابق ، ص ٥٩
(٤)ـ محيى الدين بن عربى : تحفة السفرة إلى حضرة البررة ، تحقيق وتعليق محمد رياض المالح ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، دون سنة النشر ص ٣٧
(٥)ـ سورة البقرة آية ١٦٥ .
(٦)ـ عبد الحليم محمود : أبو يزيد البسطامى ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٩ ص ٩٣ .
(٧)ـ عبد الحليم محمود : عبد السلام بن بشيش ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٦ ص ١٠٤
(٨)ـ أبى حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الرابع ، المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .

ولعله من كل هذا يمكننا القول بأن الحب رسالة التصوف العظمى . والحب لا يمكن تحديده ولا تعريفه ولا شرح حقائقه وأسراره وإنما يحد باللفظ فقط ويعرف بالعرف والاصطلاح : أو كما يقول محيى الدين بن العربى " من حد الحب ما عرفه ، ومن لم يذقه شربا ما عرفه ، ومن قال رويت منه ما عرفه ، فالحب شراب بلا رى وهو حنين متجدد وشوق مستمر وظمأ دائم لا حد له ، لأنه متجدد مع الأنفاس (١) . فالحب معقول المعنى وإن كان لا يحد فهو مدرك بالذوق " (٢) .

فالحب عند المتصوفة معراج لعلوم التصوف كافة ، وخاصة تلك التى تقوم على الفيض والكشف والإلهام . وقد اختلف المتصوفة فى نظرتهم إلى مقامى الحب والمعرفة ففريق يرى أن مقام الحب أعلى من مقام المعرفة ، وفريق آخر يؤمن بأن المعرفة هى أسمى المقامات الصوفية الروحية وهى بذلك فوق المحبة .

ورأى الغزالى وهو من أئمة الفريق الأول أن الحب لا يكون إلا بعد المعرفة وبذلك يكون مقامه فوقها لأن الحب لا يمكن أن يكون إلا بعد معرفة وإدراك وتحقق . ويقول بن قيم الجوزية أن القلوب إنما تحب من تعرفه وتخافه وترجوه ومن معرفة صفات الله ومحبتها تأتى علوم الكشف والفيض . ويتفق مع هذا الاتجاه سهل التسترى . أما مدرسة محيى الدين بن العربى فترى المعرفة فوق المحبة لأن المعرفة تمكين وثبات والمحبة أشواق واحتراق ، ويقول محيى الدين " المحب إذا سكت هلك ، والعارف إن لم يسكت هلك " (٣) .

والحقيقة المستمدة من كلمات الصوفية أنفسهم فى المقامين أنهما ضروريان متكاملان ومتلازمان لا غنى لأحدهما عن الآخر حتى أن تعريف المتصوفة لأى مقام منهما تكاد تكون تعريفاً للآخر .

وهذه تظهر أوضح ما يكون عند أبو اليزيد البسطامى الذى سئل عن الحب فقال : المعرفة والحب عندى نعتان لمسمى واحد ، لأن الحب ثمرة المعرفة ، والمعرفة ثمرة الحب والفيوضات الربانية ، والكشوف القلبية ، والإلهامات اللدنية، وهى أفق التصوف وميدانه ، والمعرفة لا يمكن أن تكون إلا مع المحبة وبالمحبة . " (٤) .

---

(١)ـ طه عبد الباقى سرور : رابعة العدوية والحياة الروحية فى الإسلام ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٣٧٦ هـ ـ ١٩٥٧م ص ١١٦ .

(٢)ـ محيى الدين بن العربى : الحب والمحبة الإلهية ، جمع وتأليف محمود محمود الغراب ، دار الفكر ، دمشق ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م ، ص ٢٦ .

(٣)ـ طه عبد الباقى سرور : المرجع السابق . ص١٣٤ : ١٣٧ .

See : Hava-Lazarus-Yafeh: Op. Cit., pp 173-184, p. 176.

(٤)ـ طه عبد الباقى سرور : المرجع السابق ، ص ٢٤ .

ومن ثم أوضحت الدراسة الميدانية شدة حب أفراد الجماعة لبعضهم البعض وشدة حبهم للشيخ ولمختلف مشايخهم - أحياءً وأمواتاً - فى كافة الأقاليم واتضح هذا فى مجالسهم واحتفالاتهم الدينية والدنيوية ومعاونتهم لبعضهم البعض ومشاركتهم لبعضهم فى المآزق والمآتم ، حتى أصبح الحب شرطاً أساسياً لاجتماعهم وسمة مميزة لهم وبدونه لا يمكن الوصول لله عز وجل .

ورأينا أهمية المحبة كمدخل لمبدأ التسليم فى الطريق الصوفى وضرورة له وأساس لما يعرف " بالرابطة الروحية " التى هى واجب أساسى فى الطريق على المريد السعى إليه وهى تدريب روحى عملى على الارتباط بالغيب فيما وراء المادة . والرابطة الروحية بالشيخ وسيلة شريفة لرابطة الحضور بين يدى الله تعالى ، فالشيخ المربى هو المرشد الكامل والنائب باتصال سنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والوارث لعلوم شرعه وسنن أحواله (١) . وأعلى مستويات الرابطة رؤية أولياء الله تعالى للنبى صلى الله عليه وسلم يقظة ، وقد قال صلى الله عليه وسلم : { من رآنى فى المنام فسيرانى فى اليقظة ولا يتمثل الشيطان بى } . ودون ذلك رؤيته فى المنام وقد قال صلى الله عليه وسلم " من رآنى فى المنام فقد رآنى فإن الشيطان لا يتمثل بى ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزء من النبوة " . ودون ذلك تخيله بناء على رؤيته صلى الله عليه وسلم فى المنام . والخيال هو قوة تحفظ ما يدركه الحس من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها - ودون ذلك تصوره صلى الله عليه وسلم بناء على مطالعة شمائله الشريفة . والتصور حصول الشىء فى العقل (٢) .

وقد أوضحت الدراسة وجود المستوى الثانى ، فقد صرح بعضهم برؤية الرسول صلى الله عليه وسلم فى المنام وصرح آخرون برؤية أولياء الله الصالحين مثل الشيخ أبو الحسن الشاذلى أو الشيخ العقاد مؤسس الطريقة العقادية . وهذا دليل الرابطة الروحية القائمة على المحبة بين المريد وأئمة الطريق ، أما عدم وجود المستويات الأخرى فهو دليل على عدم تحقق المريدين بالصفاء النفسى والقلبى الذى يساعدهم على الدخول فى ميادين القدرات الغيبية التى تتميز بها الصوفية والتى هى قائمة أساساً على اعتمادهم على الرابطة الروحية القائمة على الشرط الأساسى للطريق وهو التأثير الروحى أو البركة التى لا تتأتى إلا بالانتساب إلى السلسلة الصحيحة الممدودة من الرسول صلى الله عليه وسلم (٣) * .

---

(١)- إبراهيم حلمى القادرى : مدارج الحقيقة فى الرابطة عند أهل الطريقة ، الناشر عادل البهى ، الإسكندرية ١٣٨١هـ ١٩٦٢م ص ٢٠ .

(٢)- نفس المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(3)-Trimingham,Spencer,J.,1971: Op. Cit., P.10.

* أصل المدد من الله عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم لذا يمكن فى بعض حالات الإجتباء (الخاصة) حدوث المدد من منبعه الأصلى دون وصوله عن طريق سلسلة من مشايخ القوم وهذا ما أوضحه كبار مشايخ الدراسة الميدانية .

والمؤكد أن للرؤيا دوراً كبيراً فى تنشئة المريد فى الطريق وكذلك توثيق الرابطة الروحية والتى عن طريقها يتم للمريد التعرف على كثير من الأسرار * فعن طريق الرؤى يمكن للشيخ التعرف على كثير من أحوال المريدين ومراحلهم فى الطريق ** وبذلك يمكن توجيههم فى الطريق من خلال هذه الرؤى التى يراها المريد لنفسه أو يراها أحد الإخوان أو يراها الشيخ لمريده .

والأمر الذى لا جدال فيه أن الرؤى بها كثير من الأمور التى لا يعرف حقيقتها سوى المشايخ وهى ذات علاقة وثيقة بما يعرف عن الصوفية بأنهم أهل رموز وإشارات مما يجعل الغريب الجالس فى مجالسهم ـ مهما كان علمه ـ لا يفهم ما يقولون .

ورأى كثير ممن تناولهم البحث أن للجماعة مصطلحات ورموز خاصة بها كأى جماعة أخرى ـ أطباء ، مهندسين ، حرفيين وغيرهم ـ وليس المقصود التميز بقدر ما مقصودهم سهولة التعامل والحرص على الآداب فى المعاملة *** وكان هذا رأى من تناول التصوف على أنه للعامة وليس للخاصة أما من نظروا للتصوف بأنه للخاصة ويمثلون النصف الآخر ممن تناولتهم الدراسة فهؤلاء رأوا ضرورة وجود هذه الرموز بين المتصوفة لما لهم من أحوال ومقامات وتجارب خاصة لايمكن التعبير عنها بالمعانى الظاهرة للغة العادية ومن ثم كانت لهم مصطلحات لا يستطيع معرفتها إلا من خاض تجاربهم .

والأمر الذى ساعد على وجود الخصوصية فى اللغة والمصطلحات ، تشابه الصوفية فى تجاربهم الذوقية والحياتية ، وكذلك وحدة التجربة فى الرموز والإشارات التى تظهر لهم سواء فى الرؤى أو غيرها من ، أو فى أنماط سلوكهم المختلفة : فجميع أنواع السلوك الإنسانى تتكون من الرموز وتعتمد على استخدامها . فالسلوك الإنسانى سلوك رمزى والسلوك الرمزى سلوك إنسانى . وعن طريق الرموز باختلاف أنواعها يستطيع الإنسان نقل أفكاره والتعبير عن مشاعره ووصف أنماط سلوكه واتجاهاته (١) .

---

* بعض المريدين تعرفوا على أسرار الياقوتة ودورها فى الشفاء عن طريق الرؤيا حتى أصبحت أساساً لديهم يقرأ فى حالة المرض .

** ذكر أحد الخلفاء أن للرؤى التى يراها المريدين لأنفسهم وكذلك التى يراها الشيخ لهم دور كبير فى التعرف على أحوالهم فى الطريق وبالتالى إرشادهم للمراحل المقبلة . بل كثيراً ما يتم إعطاء أحزاب للمريدين للإلتزام بقراءتها عن طريق الرؤيا .

*** من أمثال مصطلحاتهم الظاهرية : " نعم ياسيدى" أو استخدام كلمة " الله" فى كثير من المواقف كاستئذان قبل الدخول أو وإيقاظ النائم أو محاولة دفع الخطر بذكر " الله" . كما تستخدم عند التنبيه عن شىء لعدم ذكره .

(١) ـ فوزية دياب : القيم والعادات الاجتماعية ، المرجع السابق ، ص ١٧٩.

والواقع أن خصوصية هذه الممارسات وذاتيتها أبعدت كثيراً من العلماء عن الدخول فى تحليل تجارب الصوفية أو محاولة تأصيل أسلوب حياتهم ، أو الحكم على أفعالهم لما فيها من اعتقادات ومفاهيم خاصة متصلة بما وراء الطبيعة والعالم غير المادى . حتى أن الباحث يجد أنه مدفوع إلى القول بالصعوبة البالغة فى التغلغل فى حقائق مداركهم إلا لمن خاض تجربتهم بهدف السير والترقى فى الطريق لا بهدف المراقبة الظاهرية والملاحظة السطحية (١) .

وفيما يتعلق بطبيعة علاقة الشيخ بالمريد فى تنشئته فى الطريق الصوفى وكذلك علاقة المريد بالشيخ أظهرت الدراسة الميدانية فى المجتمع المغربى أن هاتين العلاقتين ذاتا نمطين مختلفين تماماً عما هو سائد فى الطرق الصوفية فى المجتمع المصرى كما سبق وأوضحنا .

أما مجتمع الدراسة بالمغرب فتنشئة الشيخ للمريد فيه تتم من خلال تربيته وترقيته " بالحال لا بالمقال " كما ذكروا والمقصود هنا نقل المريد من مقام لمقام بمجرد مجالسته للشيخ والنظر إليه وتلقيه للمدد المنبعث منه فالشيخ العارف المشغول بالله على الدوام يرقى المريد باللحظ قبل اللفظ ، أى بالحال أو النظرة كما يقولون حتى تسرى أسراره فى قلب المريد ـ الحق ـ بسرعة دون عائق . لذلك فالمريد ليس فى حاجة لكثرة قراءة أو سماع من الشيخ ، بل قد يتم للشيخ ترقية مريد ما دون رؤية المريد له دنيوياً . كما قد يظهر له فى رؤيا أو يبشره أحد الأفراد بأنه مريد للشيخ فلان وهكذا .

لذلك فعلاقة الشيخ بالمريد علاقة ذات طبيعة خاصة لا يعرف أبعادها إلا من عاشها . ومن ثم يتضح أن تنشئة المريد فى الطريق الصوفى لا تعتمد أساساً على الدراسة والعلم وهذا ما جعل الصوفية فى المغرب يقولون هذه العبارة " الشيخ يرقى المريد بالحال لا بالمقال " . ومن الوسائل التى يستخدمها المشايخ فى تربية مريديهم الذكر والحرف : الذكر لما فيه من فائدة لحرق الشهوات وتزكية النفس وتطهير القلب ، والحرف المقصود به السر وهو الذكر الخاص الذى يعطيه الشيخ للمريد ويكون عبارة عن اسم من أسماء الله الحسنى . ومداومة الذكر ـ كما رأى الصوفية فى المغرب ـ يقصد منها نقل المريد من عالم الاهتمامات الدنيوية إلى معاينة " المذكور " والمعيشة به فكراً وحالاً حتى تنكشف أبعاده أو بعضها . والحرف ـ الذى هو اسم من اسماء الله الحسنى ـ هو أيضاً ذكر إلا أن الغرض منه التعلق بهذه الصفة الربانية المذكورة فى الاسم وتكوين الصلة معها طلباً للمدد منها ، وسلوكاً بها ، حتى يتغير حال المريد مع دوام الانتباه إليها تعلقاً وطلباً وتمثلاً كاسم كريم ، رحيم ، ودود ، لطيف ...الخ .

---

(1)-Trimingham, Spencer, J. : 1971, Op . Cit, P.22.

ومن ثم يتضح اعتماد المشايخ الصوفية بالمغرب بصورة واضحة على المنهج الباطنى فى تنشئة مريديهم بعكس الحال لدى مشايخ وخلفاء الطريقة العقادية الشاذلية وبذلك افتقد التصوف المغربى المنهج السلوكى الصوفى بوسائله وأساليبه المتعارف عليها فى المجتمع المصرى فعلى سبيل المثال افتقد أهم دعامة أساسية له من وقت وجود الطرق ـ وهى علاقة الشيخ بالمريد لما لها من أهمية فى تغيير المريد وسيره فى الطريق حيث أظهرت الدراسة افتقاد التصوف لطبيعة هذه العلاقة وأساسها القائم على الطاعة والتسليم . والغالب أن سبب ذلك راجع إلى إنتشارالتصوف الوراثى فى المجتمع المغربى مما جعل العلاقة علاقة أبوة بين الشيخ وابنه فغلبت طاعة الابن لأبيه على علاقة الشيخ بالمريد وتسليم المريد لشيخه . ومن ثم فقد التصوف المغربى عنصر التربية والتنشئة الصوفية التى كانت هدف المشايخ القدامى الذين كانوا يسلمون أبناءهم لمشايخ آخرين فى الطريق ليتم تنشئتهم وتربيتهم صوفياً منفصلين عن التنشئة والتربية الأبوية، حيث أن الطاعة والتسليم باب أساسى لنمو المدارك واكتساب السلوك والخلق والمفاهيم والقيم الصوفية .

والذى أظهرته الدراسة أن التصوف المغربى أقرب إلى نمط التنشئة الاجتماعية القائمة على عملية مران الفرد على السلوك الاجتماعى وتمرسه على ذلك السلوك وهو أكثر تركيزاً على الأطفال على وجه الخصوص وتدريبهم على السلوك السائد فى المجتمع . أما نمط التنشئة الثقافية ـ وهو أكثر تواجداً لدى مريدى الطريقة العقادية الشاذلية ـ يشمل الكبار وكذلك الصغار ـ فى بعض الأحيان ـ حين يريدون التمرن على أنماط ثقافية واكتساب معرفة جديدة أو مهارات وأدوار مستحدثة تشكل شخصية الفرد وتغير منها . فالطفل يولد وتسيطر عليه دوافع غريزية تجعله غير قابل لمشاركة الآخرين فى الحياة الاجتماعية ، فيتولاه المجتمع بتلقينه قيمه وأخلاقه وتمرينه على القيام بها وتعد مراحل التعليم المختلفة فى معنى من معانيها وسائل لهذا التطبع أو التنشئة الثقافية لأنها تنقل للفرد آخر ما وصلت إليه الثقافة الإنسانية وتربيهم عليها . بذلك يصبح الفرد حاملا للثقافة التى يعيش فيها خبيراً بشئونها (١) .
أما عملية التطبع أو التنشئة الاجتماعية فهى مجرد عملية مران الفرد على السلوك الاجتماعى وتمرسه على ذلك السلوك لذلك فهى أكثر تركيزاً على الأطفال .

---

(١)ـ فاروق أحمد مصطفى : المرجع السابق ، ص ٣١٨ ، ٣١٩ .

علاقة الإخوان بعضهم ببعض

والعماد الثانى من الأعمدة الأساسية فى التنشئة الاجتماعية للمتصوف قائم على علاقة الإخوان بعضهم ببعض . وقد تسبق هذه العلاقة علاقة المريد بالشيخ بل وقد تعلو عليها من حيث اهميتها ليس فقط فى العروج فى السلم الروحى بل من حيث علاقتها بتنشئة المريد واكتسابه قواعد وآداب الطريق . فأساس الطريق كما ذكر مجتمع الدراسة - بمصر - تزكية النفس وتطهيرها عن طريق الخدمة والذل والانكسار ، استناداً لقول أبو الحسن الشاذلى "طرقت سائر الأبواب وجدتها مزدحمة عدا باب الذل والانكسار .. " مما جعل المريدين يتسابقون فى تحقيق هذين المبدأين الذين لايمكن السعى للترقى اليهما إلا من خلال تطبيقهما فى العلاقة بين المريدين بعضهم ببعض ، وعلاقتهم بالشيخ وكذلك مع باقى أفراد المجتمع تحت شعار " خادم القوم سيدهم " . وكان هذا وراء صعوبة الترقى فى هذين المجالين عنه فى مجالات أخرى ذات الإرتباط الوثيق بعلاقة العبد بربه كمدخل كثرة العبادة لدى (الطريقة الخلوتية) وتعذيب النفس وكثرة لومها لدى (الطريقة الملامتيه) . ومن ثم فالطريقة الشاذلية بصفة خاصة من أكثر الطرق ارتباطاً بالمجتمع ، ولا مغالاة إن قلنا أنه إذا كان التصوف هو الجانب العملى التطبيقى للدين وتعاليمه فإن المجتمع لدى الطريقة الشاذلية يمثل حقل هذا التطبيق ومجاله . وقد أظهر مجتمع الدراسة بمصر تمتع أفراده بالمحبه الصادقة التى جعلتهم يشعرون بقوة علاقاتهم التى تفوق علاقة الأخ بأخيه من حيث المشاعر والواجبات تجاه بعضهم البعض ، محاولين تحقيق واجبات الأخوة فى الله وآدابها . ولا غرو إن كانت قوة المحبة لدى الإخوان (المريدين) والشيخ فى الطريقة هى المعين الأول فى التحقق بهذين المبدأين ، وما هما فى واقع الأمر إلا مدخل لمحبة الله عز وجل ، ومحبة عباده ، وبالتالى تحقيق الخدمة والذل والانكسار لله.وأرجع مريدو الطريقة السبب فى تحابهم وتوادهم دون أرحام بينهم إلى الحديث الشريف " الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تنافر منها اختلف " (١) فهذه المحبة فى الواقع ترجع إلى ائتلاف البواطن والأرواح قبل ائتلاف النفوس والأجسام . فالأخوة فى الله لها قوة لا تضاهيها قوة استناداً إلى الحديث الشريف " ماكان لله دام واتصل وما كان لغير الله إنقطع وانفصل " (قال الله تعالى فى الحديث القدسى : حقت محبتى للمتحابين فىّ وأظلهم فى ظل العرش يوم القيامة ، يوم لا ظل إلا ظلى ") (٢) .

ورُوى فى ذلك أيضا : { أحب الأعمال إلى الله الحب فى الله ، والبغض فى الله } (٣) ومن ثم يتضح أن الصحبة فىُ الله تعالى من أوثق عرى الإسلام ، ومن أكبر أبواب الخير لما للمتحابين فى الله من فضل عظيم يغبطهم عليه الأنبياء والشهداء كما فى الحديث المعروف * .

---

(١) أخرجه البخارى ومسلم وابوداود والإمام احمد . الفتح الكبير ، المرجع السابق ، جزء ١ ، ص٥٠٦ .

(٢)- عبد الوهاب الشعرانى : الأنوار فى صحبة الأخيار ، تحقيق عبد الرحمن عميرة وطلعت غنام ، مجمع البحوث الإسلامية ، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م ، ص ٣٤ حديث قدسى .

(٣)- نفس المرجع السابق ، ص٢٩

* - أنظر علاقة المريد بالشيخ ص ١٧٧.

والمحبة والتآخى التى هى أساس علاقة الإخوان بعضهم ببعض من القيم الكبرى التى يقوم عليها المجتمع الإسلامى والحضارة الإسلامية فالحب الذى عرفه المجتمع الإسلامى بين أفراده لم يعرفه مجتمع بشرى آخر : إنه الحب الأخوى الصادق الذى استمد صفاءه وشفافيته من مشكاة الوحى وهدى النبوة وآثاره فى سلوك الإنسان فريدة فى تاريخ المعاملات . وهو الذى يربط المسلم بأخيه مهما كان جنسه ولونه ولغته (١) .

فرابطة الأخوة فى العقيدة هى العصب الجامع لكل القيم الأخلاقية والمُثل العليا التى تسير على هديها الجماعات وهى الرابطة التى تؤلف بين قلوبهم ولايدانيها رباط آخر من روابط الجنس أو اللغة أو الجوار أو المصالح المشتركة (٢) .

وأهمية الأديان للجماعة لا تقف عند حد كونها المبعث القوى لتهذيب السلوك وتصحيح المعاملة ، وتطبيق قواعد العدل ، ومقاومة الفوضى والفساد ، بل لها وظيفة إيجابية أعمق أثراً فى كيان الجماعة حيث أنها تربط بين قلوب معتنقيها برباط من المحبة والتراحم .

وقد أدرك النبى الكريم صلى الله عليه وسلم بثاقب نظرته التربوية التى استقاها من تأديب الله إياه أنه لا ينتزع أدران الحقد والحسد وغيرها من الصفات المذمومة من النفوس إلا إخوة صادقة عالية تسود حياة المسلمين وتقوم على المحبة والتواد والألفة لذلك دعا إلى إفشاء السلام بين الأخوة ليكون مفتاح القلوب للمحبة والتلاقى على الخير . وكان صلوات الله عليه يكرر هذا المعنى على مسامع أصحابه متوخياً إلقاء بذرة المحبة فى القلوب وتعهدها بالرعاية حتى تثمر ذلك الحب الذى أراده الإسلام للمسلمين .

ويقوى أواصر هذه العلاقة افتقارها لأى مصلحة ما ـ مادية أو اجتماعية ـ سوى وجه الله . وهذا ماتحرص عليه الطريقة قيد الدراسة من حيث الابتعاد عن المعاملات المالية بصفة خاصة ـ قدر الإمكان ـ وشعارهم فى هذا النطاق " تحابوا كالأقارب وتعاملوا كالأجانب " . على الرغم من أن هذه المعاملات المالية ـ كما هو معروف ـ من حقوق الصحبة فى الله : وفى ذلك ذكر الشعرانى أن من حق الأخ على أخيه أن يشاطره فى ماله وغيره وقال سيدى أبو مدين التلمسانى " لا تكمل صحبتك إلا بانشراح صدرك لكل ما أخذه أخوك من مالك وثيابك وطعامك ، ومتى وجدت فى قلبك انقباضا من ذلك فأنت منافق فى صحبتك (٣) .

---

(١)ـ محمد على الهاشمى :" القيم الكبرى التى يقوم عليها المجتمع الاسلامى والحضارة الاسلامية : منظمة الندوة العالمية للشباب الاسلامى " : الاسلام والحضارة ودور الشباب المسلم ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ، ١٩٨٣ ، ص ٥٨ .

(٢)ـ مصطفى الخشاب : دراسة المجتمع ، المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .

(٣)ـ عبد الوهاب الشعرانى : المرجع السابق ، ص ٧١ ،٧٢ .

والذى لا شك فيه أنه على الرغم من محاولة تقييد العلاقات المالية * بين الإخوان داخل الطريقة المدروسة ، إلا أن حقوق الصحبة وواجبات الأخوة فرضت على البعض ـ على الأقل ـ المعاونة المالية على نطاق ضيق فى حالة الإضطرار . ويتم هذا ، غالبا ، عن طريق الشيخ أوالخليفة وبعض المريدين القدامى فى الطريق . ولا يفوتنا فى ذلك التنويه للظروف الأقتصادية التى يمر بها المجتمع المصرى عامة ومجتمع الدراسة خاصة والتى يكون لها أثر كبير فى محاولة تجنب مثل هذه المعاملات بين المريدين حتى لا تفقد الصحبة هدفها الأساسى .

والظاهر لنا تلون المعاملات المالية القائمة بين الإخوان فى الطريق بصبغة اجتماعية . ويبدو ذلك بصورة بيّنة فى إطار مشاركة الإخوان بعضهم البعض فى كافة المناسبات ببعض الهدايا الرمزية وأحيانا تقديم قدر من المال لاعطاء المريد حرية اختيار الهدية . وبذلك تتم المعاملات المالية بين أعضاء الجماعة وإن كانت تحت ستار الهدايا فى مختلف المناسبات . وفى الحديث : تهادوا ، إن الهدية تذهب وحر الصدر . وكذلك (تهادوا تحابوا وتصافحوا يذهب الغل عنكم) (١) .

والواضح من الدراسة الميدانية الاتجاه صوب الزواج الخارجى عنه صوب الزواج الداخلى وإن كان المفضل عندهم نظرياً زواج أحد المريدين لأخت أخيه فى الطريق أو أحد أقاربه وهكذا . إلا أن هذا يتوقف على كون الزواج كما ذكروا " قسمة ونصيب " ، ولكن هذه الظاهرة عند تحليلها تفرض علينا النظر إلى أعمار الحالات المدروسة عند أخذ العهد والانتماء للطريقة . والذى أوضحته الدراسة أن كثيرا من الحالات انتمت للطريقة بعد الزواج ، ومن ثم فلم يُتح لهم الزواج الداخلى أو إستشارة الشيخ فى الزواج وإن كان الإصرار على تفضيل الزواج الداخلى أو على الأقل أخذ رأى الشيخ فى الزواج .

ومن الآداب التى فى حق الإخوان : أن يكون محباً كبيرهم صغيرهم وأن يوقر الصغير الكبير وأن يحب لأخيه ما يحب لنفسه وأن يسأل عنه إذا غاب ويبتدئه بالسلام وطلاقة الوجه ويطلب منه الرضا عنه ، وأن يرغب إخوانه فى ذكر الله وما يرضى الله وأن يجعل رأس ماله مسامحة إخوانه ظاهرا وباطناً ويرشدهم للصواب إن كان كبيرا ويتعلم منهم إن كان صغيرا ولا يوسع على نفسه وهم فى ضيق ويخدمهم ولو بتقديم النعال لهم .

---

* سبق وكونت الطريقة صندوقاً لجمع المال بهدف استخدامه وقت الحاجه لمريدى الطريقة العقادية (خاص بزاوية المصرى) وهذا المال كان مخصصا لأستخدامه فى حالة الوفاة ، أما الآن لايوجد هذا النظام حيث صرح مسئول هذا الصندوق أنه ترتب عليه مشاكل وخلافات كبيرة أدت إلى إلغائه .

(١)ـ الحديثان أخرجهما الإمام أحمد والترمذى وابن ماجه وأبو داود ، بسبع صيغ مختلفة ، الفتح الكبير ، ، المرجع السابق ، المجلد الثانى ص ٣٩

ومن هذه الآداب يتضح أن أساس علاقة المريدين يقوم على المحبة فى الله التى هى عماد الإيمان . وفى ذلك قال الرسول صلى الله عليه وسلم { والذى نفسى بيده :لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ، ولا تؤمنون حتى تحابوا ألا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم ! ! أفشوا السلام بينكم } (١) .

والذى اكدته الدراسة الميدانية تفشى الحب بين المريدين والشيخ والذى يمكن ملاحظته فى كافة حركاتهم وسكناتهم فى مختلف المواقف والمناسبات مع محاولاتهم الاقتداء بآداب الأخوة فى الله داخل نطاق الطريقة ـ على الأقل ـ على الرغم من غرابة هذه الآداب خارج هذا النطاق .

والأمر الذى لا شك فيه انعكاس هذه الأخوة بثمارها على المجتمع ككل (٢) . وأخيراً نستطيع أن نحدد مدى فائدة هذه الأخوة بكل أسسها وآدابها على المجتمع . ولا يسعنا إلا أن نتساءل عن مجتمع يسوده الحب والإيثار والعدل والمساواة والصدق والسلام والتعاون وغير ذلك من القيم الإنسانية التى نادى بها الإسلام . فمن المؤكد أنه مجتمع ذو طبيعة خاصة لا نستطيع أن نحددها الآن لافتقادنا إياها فى هذا المجتمع الذى تسوده الماديات بصورة طغت على الروحانيات . وما تحاوله الجماعات الصوفية الرجوع للتمسك بهذه القيم عن طريق السعى إليها بخطى واسعة .

إلا أن الدراسة الميدانية لمتصوفة المجتمع المغربى لا تنم عن وجود هذه المشاعر بصورة يمكن لنا ملاحظتها من خلال تعاملهم مع بعضهم ببعض . وعلى الرغم من ذلك فقد أجمع من تناولهم البحث فى المغرب أن هذه المشاعر من المحبة والتآخى بمفهومها السابق ذكره هى التى تميز العلاقة بين الإخوان بل تمثل ما يعرف بالسلوك المثالى فى العلاقة بين المريدين داخل الطريقة . وإن كانت ظروف المجتمع المغربى وطبيعة التصوف فيه فى ذلك الوقت حالت بيننا وبين مقارنة هذا السلوك المثالى بالسلوك الواقعى . حتى عند محاولة دراستنا لبعض المريدين المتبقين الذين اتاحت ظروف البحث اللقاء بهم وهم من مريدى الطريقة الأحمدية الكتانية تعذّر التعرف على طبيعة العلاقة التى تجمع بينهم لأنهم ليسوا فى زاوية واحدة بل متفرقين فى مدن مختلفة يجمعهم الاحتفال بمولد مؤسس الطريقة والاحتفال بمولد الرسول صلى الله عليه وسلم أما عدا ذلك فلا يجتمعون إلا لأسباب خاصة بهم ليس لها علاقة بالطريق الصوفى .

---

(١)ـ أخرجه الامام أحمد ومسلم وأبو داود والترمذى عن أبى هريرة . الفتح الكبير ، المرجع السابق ، المجلد الثالث ، ص ٢٩٨

(٢)ـ انظر : محمد هشام عبد الرحمن شكرى سلطان ، المرجع السابق ، ص ٧٤٤ .

التأثير الثقافى على التصوف فى مجتمعى الدراسة

أظهرت الدراسات والأبحاث أن للثقافة أثراً على المجتمع وكافة ظواهره المختلفة وقد كانت العلاقة بين الثقافة والتصوف محل نقاش وجدال . مما جعل عبد الحليم محمود يُخرج التصوف من بين هذه الظواهر ويأخذ على كل من وقف منه موقفه من الثقافة المكتسبة ـ التى يسودها التأثر والتطور ـ حيث التأثر بالبيئة الخارجية مستنداً فى ذلك على أن للتصوف من الأصالة ما يسمو به عن أن يكون صدى للوسط الذى يعيش فيه . فالاتجاه نحو السلوك الصوفى له مؤثراته الداخلية البحتة (١) .

وهى مؤثرات تتصل بالفرد من الناحية الداخلية فيتفاعل معها أكثر من تفاعله بأى عوامل خارجية مما يؤكد ضرورة وجود الاستعداد الشخصى الفردى الفطرى الذى يهيىء المريد لأن يسلك هذا الطريق عملياً . فالتصوف إذن ليس ثقافة مكتسبة تتأثر بهذا الإتجاه أو ذاك . وإنما هو ذوق ومشاهدة ، يصل الإنسان إليهما عن طريق الخلوة والرياضة والمجاهدة بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله .

ونتفق مع عبد الحليم محمود بأن التصوف كوجود وحقيقة وجدانية يسمو عن أن يكون صدى للبيئة التى يعيش فيها ، إلا أن الدراسة الميدانية المقارنة عن التصوف فى مصر والمغرب أظهرت بوضوح اختلاف التصوف كنمط أو كشكل و تنظيم فى مصر عنه فى المغرب وهذا جاء على عكس ما يظن البعض من أن التصوف واحد فى كل مكان لا يتأثر بالبيئة لما عُرف عنه من وحدة الطابع . وإن كان هذا محتملاً فهو أكثر احتمالاً فى بيئتى مصر والمغرب لما عرف عنهما من التأثير والتأثر ، فمصر فى عصر المماليك ـ فى القرن السابع الهجرى ـ كانت ملتقى العلماء ورجال الفكر والدين وكان هذا العصر من أثرى وأزهر عصورها فى مجال العلم والثقافة والحياة الدينية ، مما جعلها عميقة الأثر حتى غلبت على عقول جميع الأوساط وأفئدة مختلف الجماعات وعواطفهم ومشاعرهم بوجه عام (٢) .

والحقيقة التى لا يمكن إنكارها أن هناك شخصيات صوفية مغربية لعبت دوراً بارزاً فى حركة الطرق الصوفية فى مصر . وكانت هذه الشخصيات وراء دفع ونمو حركة الطرق فى القرن السابع الهجرى بطريق مباشر وغير مباشر ونخص بالذكر من هذه الشخصيات أبو مدين التلمسانى (٣) الذى ولد فى قطينانة إحدى القرى قرب أشبيلية ـ وأخذ الطريق

---

(١)ـ عبد الحليم محمود : المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى ، الطبعة السابعة ، دار الكتب الحديثة ،القاهرة ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م ، ص ٢٤١ ، ٢٤٣ .

(٢)ـ عامر النجار : الطرق الصوفية فى مصر : نشأتها ونظمها وروادها ، المرجع السابق ، ص ١٤٤ ، ١٤٦ .

(٣)ـ عبد الحليم محمود : أبو مدين الغوث ، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٧٦ .

عن الشيخ أبو يعزى بالمغرب ـ وتتلمذ على يديه الشيخ عبد السلام بن مشيش أستاذ ومربى أبو الحسن الشاذلى شيخ ومؤسس الطريقة الشاذلية . لذلك يمكن ملاحظة البصمات المغربية واضحة فى نشأة الطرق الصوفية فى مصر بالتعرف على غالبية كبار المشايخ الذين ترجع نشأتهم فى الحقيقة إلى الأصل المغربى (١) .

وما عرف عن انتقال التصوف من المغرب إلى مصر ، يؤكد قدرة الثقافة على الانتشار من مجتمع لآخر عبر الحدود السياسية . وقد وقف علماء القرن التاسع عشر إزاء التشابه بين السمات الثقافية موقفين مختلفين : الموقف الأول ، يرجع تشابه السمات الثقافية فى مختلف المجتمعات إلى تشابه الظروف الطبيعية السائدة فى تلك المجتمعات وعرف هذا الاتجاه باسم مدرسة النشأة المستقلة ، والموقف الثانى ، يرد التشابه الثقافى إلى انتشار السمات الثقافية من مجتمع لآخر نتيجة لاتصال هذه المجتمعات بعضها ببعض عن طريق الهجرة أو التجارة أو الحروب أو غير ذلك من الوسائل ويعرف هذا الاتجاه باسم مدرسة انتشار الثقافة (٢) . وقد يتخذ الانتشار الثقافى شكل الهجرة الشاملة بمعنى أن تنتقل الظاهرة الثقافية برمتها وبكل ملامحها وعناصرها من مجتمع لآخر أو تتخذ شكل الهجرة الجزئية بمعنى أن ينتقل من الظاهرة بعض عناصرها دون البعض الآخر . ويقول أصحاب مدرسة انتشار الثقافة أنه يكفى وجود بعض نواحى الشبه بين السمات الثقافية فى مجتمعين مختلفين للزعم بوجود اتصال سابق بينهما والقول بانتشار الثقافة من أحدهما للآخر ، حتى ولو لم يكن هناك ما يدل بأى حال من الأحوال على وجود مثل هذا الاتصال فى الواقع . وموضوع التصوف وانتقاله من المجتمع المغربى للمجتمع المصرى أقرب لما عرف بانتشار الثقافة الذى تم عن طريق الهجرة وإن كان لا يوجد الآن ما يدل على وجود مثل هذا الاتصال خاصة وأن مبادىء وقواعد الطريقة الشاذلية لم توجد بصورة واضحة بين مريديى ومشايخ المجتمع المغربى . بل والأكثر من ذلك عدم دراية أفراد المجتمع المغربى بوجود هذه الظاهرة بمجتمعهم وانتقالها للمجتمع الآخر .

ورأى غالبية من تناولهم البحث بالدراسة أن التصوف المغربى يعرف بما يطلق عليه التصوف السنى وتمثل فى عدد من كبار مشاهير الصوفية منهم عبد السلام بن مشيش الذى نشأ فى بيئة بدوية أبعدت بينه وبين ما يعرف " بالتصوف الفلسفى " الذى أشتهر به محيى الدين بن العربى فى الأندلس حيث البيئة الحضرية . وفى هذا ما يؤكد أن للبيئة

---

(١) ـ نفس المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٣٢ .

(2)- Vogt .Evone.: Culture change", International Encyclopedia of Social sciences,1972, by David L.Sills (Ed.) Vol .3, Macmillan & Free press , New york pp. 527 : 568,p. 555

- أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعى مدخل لدراسة المجتمع ، الجزء الأول ، المفهومات ، المرجع السابق ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧

سلطاناً نافذاً على النفوذ والأفكار والاتجاهات وسيطرة كاملة فى توجيه اهتمام الفرد صوب اتجاهات معينة من مختلف نواحى الحياة . فتأثر الفرد بالبيئة التى نشأ فيها وانعكاسها على أفكاره واتجاهاته لا يقل أهمية عن تأثر الطفل ببيئة الأسرة التى نشأ وتربى متأثراً بعاداتها وتقاليدها ونظمها وقوانينها . ويرى علال الفاسى أن التصوف فى المغرب كان ذو شعب مختلفة ، فهناك " تصوف الفقهاء " ومثله عبد الله بن الحاج الفاسى ، وتصوف أهل الحقائق ومثله ابن سبعين وابن عربى ، وتصوف الأخلاق ومثله ابن مشيش والشاذلى والجازولى ، وهو النمط الذى استقر عليه عامة المغاربة وكان له الأثر الفعال فى المجتمع الإسلامى المغربى (١).

وقد اتفقت نتائج الدراسة الميدانية التى قمنا بها فيما يتعلق بتأثر الفرد بالبيئة مع الدراسة التى قام بها Vincent J.Cornell مقارناً مجتمعى الدراسة التى نحن بصددها (مصر والمغرب) من خلال دراسته لأحمد زروق كممثل للتصوف المصرى والجازولى كممثل للتصوف المغربى . ورأى أن الأفكار الصوفية تطورت تبعاً للبيئة والحضارة مما جعل التصوف فى مصر يتسم بالنمط الفكرى العقلانى حيث أن مصر مركز للعلم والحضارة والدين ، أما التصوف المغربى فاتسم بالنمط الشعبى المبسط بصوره الانفعالية العاطفية . وهذا ما جعل الجازولى يركز فى منهجه على الناحية الخلقية (التوبة) معتمداً على العمل والتشبه بالشيخ فكراً وسلوكاً دون التطرق إلى التعمق فى الأفكار . وعلى العكس من ذلك نجد منهج زروق اهتم بالفقه والتصوف وشبه العلاقة بينهما كالعلاقة بين النفس والروح . واشتهر زروق بمقولة " كن فقيهاً صوفياً ولا تكن صوفياً فقيهاً " . وهذه المقولة كانت وراء عدم قبول المجتمع المغربى لزروق(٢) .

وبدأت الفكرة الصوفية المغربية تتبلور منذ القرن الثامن محاطة بهالة من الشكليات المستحدثة ، والحقيقة أن التصوف بدأ يتدهور منذ أصبح فى متناول العوام . وقد علل زروق انتشار المبتدعة والأدعياء بانتقاص الإيمان والجهل بأصول الطريقة واعتقاد أن الشريعة خلاف الحقيقة (وهذا عنده من مبادىء الزندقة) وحب الرياسة مع الضعف عن الأخذ بأسبابها (٣) .

---

(١)ـ علال الفاسى :المرجع السابق ص ٣٧ .

(2)- Cornell,Vincent J., The Forge and the anvil- Doctrine, Society and the Evolution of theShadhi liyya, Von Grunebaum Center for Near Easter Studies . P.55, 47, 49.

(٣)ـ على فهمى خشيم : المرجع السابق ص ١٥.

وعلى الرغم من ذلك فإننا إذا استعرضنا تاريخ الثقافة المغربية وجدنا أن أقطاب التصوف كانوا فى الوقت نفسه جهابذة الفنون وزعماء العلوم ، واشتهر من بينهم ثلاثة لولاهم لانقطع العلم من المغرب فى القرن الحادى عشر ، وهم : محمد بن ناصر رئيس زاوية درعة ، ومحمد بن أبى بكر المجاطى رئيس زاوية الدلاء ، وعبد القادر الفاسى الذى تبلورت فى عهده الطريقة الزروقية [١] . ومن ثم فالمتصوفة لم يكونوا ـ كما يتبادر إلى الذهن عادة ـ طائفة غائبة الوعى متواكلة ، وإنما كانوا ـ فى ريعانهم ـ طائفة من المثقفين الدينيين الذين يأخذون أنفسهم بجوهر الإسلام ويعتقدون أنه دين حركة لا دين ثبات ، وأنه نظرية متكاملة للحياة وأن أهم ما فى هذه النظرية " الدعوة إلى التفوق " . وهذا ما عبر عنه فاروق شويقة بقوله " الإنسان فوق الإنسان " [٢] ، حيث يطالب الإنسان بأن يتفوق على نفسه ، ويطالب الجماعة بالتفوق على ما يجاورها من جماعات ، ويطالب الدولة بالتفوق على جيرانها ... صحيح أن بعض الآخذين بهذه الطرق قد بالغوا ، وبهرجوا ، وحرفوا وانجذبوا ، ولكن النواة الأصيلة ظلت سليمة نقية طاهرة [٣] .
ونستطيع أن نقول أن ما أصاب التصوف فى المغرب من بعض الطوائف الضالةْ كان أقل مما أصاب التصوف فى مصر ويرجع هذا إلى تأخر انتشار التصوف فى المجتمع المغربى مما حماه لفترة من الزمن (وهى الفترة التى سادها الصراع بين الفقهاء والصوفية) من الحركات المضادة التى تعرض لها التصوف نتيجة سلوك أدعياء التصوف وتسللهم بين المتصوفة .

وذكر عبد العزيز بن عبد الله " أننا لا نكاد نجد أثر بدعة فى ربوع المغرب قبل القرن السادس ، ولا يمكن أن نعثر على إشارة إلى شذوذ عند الصوفية أو صدور دعاوى نابية عنهم " ، لأن التصوف كان إذ ذاك مطبوعاً بالبساطة ولم يكن الصوفية يختلفون عن بقية الناس إلا بمكارم الأخلاق وكثرة العبادة وتلاوة القرآن وسرد المأثورات من الأدعية وكانت الأذكار نفسها مقتبسة من الآثار الواردة فى القرآن ، مثل بعض الأحزاب لاسيما أحزاب الشاذلية التى تتألف مطالعها من سلسلة آيات قرآنية . وكذلك لم يكن لبس الخرقة والمرقعة لازمة للصوفى المغربى إلا إذا جاء ذلك عفواً عن طريق الزهد فى متع الدنيا [٤] . وهذا ما أكدته الدراسة الميدانية على من تناولهم البحث فى المجتمع المغربى .
فالذى يميز متصوفة اليوم محاولتهم الجدية للابتعاد عن الرموز والإشارات والعلامات التى تنم عنهم وتفصح عن اتجاههم . مثال ذلك ما عرف عن صوفية المغرب تميزهم بالسبحة التى تعلق حول العنق ، وتختلف السبحة من حيث العدد والتنظيم تبعاً لكل طريقة وبمجرد رؤية السبحة المعلقة فى العنق يمكن معرفة الطريقة التى ينتمى إليها هذا الشيخ أو الولى . أما الآن فقلت هذه الظاهرة بل يمكن أن نقول أنها إنعدمت رغبة من هؤلاء المتصوفة فى عدم تعرف المجتمع على اتجاههم ، إلا أن هذا لا يمنع من استخدام بعض أفراد المجتمع للسبحة كرمز للتعبير عن التدين بوضعها فى السيارة أو فى اليد أو تعلق فى الدأر على الحائط أو كشعار لأحد المرشحين فى الإنتخابات وهكذا .

---

(١)ـ عبد العزيز بن عبد الله : المرجع السابق ص ١٠٧.
(٢)ـ فاروق عبد الجواد شويقة : الإنسان ... الإنسان دراسة مستوحاة من القرآن الكريم ودعوة إلى تكوين علم جديد ، بحث غير منشور ١٩٧٦ .
(٣)ـ عبده بدوى : مع حركة الإسلام فى إفريقيا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر . ١٩٧ ص ٥ ، ٦.
(٤)ـ عبد العزيز بن عبد الله : المرجع السابق ص١٠٦.

وإذا كان من الصعب حصر أسباب انحسار الفكر الصوفى فى المجتمع المغربى فى الوقت الحالى إلا أن هناك أموراً عديدة تلفت النظر نذكر منها :

١ ـ تأثير الاستعمار على المجتمع فى كافة النواحى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية وبالتالى على الفكر الصوفى مما ولد إفتقاد الوعى الدينى لدى الشعب .

٢ ـ ظهور الأحزاب الوطنية وإحلالها للأدوار التى تؤديها للمنتمين إليها ،محل الأدوار التى كانت تؤديها الطرق لأتباعها.

٣ ـ عدم ملاءمة طبيعة المجتمع المغربى وظروفه بعد الاستقلال لانتشار الفكر الصوفى ، إذ من طبيعته الملحوظة انعزاله وإنغلاقه على ذاته . وقد أدى مرور المجتمع المغربى بأحداث ووقائع الاستعمار إلى زيادة حرص أفراده على الانغلاق ومحاولة تحقيق الاكتفاء الذاتى وعدم الرغبة فى التعاون . وكان ذلك مدعى لظهور الاستقلالية بصورة واضحة فى الشخصية المغربية .

٤ ـ وهذه الاستقلالية ولدت عدم الرغبة فى الانصياع أو الطاعة التى تعرف بالتسليم وهى من قواعد وأسس التصوف.
وقد لوحظ من خلال الدراسة والتحليل وكذلك بعد الإطلاع على بعض الكتب التى تناولت الشخصية المغربية مثل كتاب " نحن المغاربة " (١) افتقاد المغربى لكثير من الخصائص والصفات التى تعتبر من القواعد الأساسية فى الطريق الصوفى التى وضعها أحمد زروق فى كتابه " قواعد التصوف " (٢) .

هذا بالاضافة إلى أن التصوف بمبادئه كان قبل الاستعمار الفرنسى ضمن اتجاهات وقيم التنشئة الاجتماعية فى المجتمع المغربى التى يتشربها الطفل ويستقيها من أسرته وكافة المؤسسات والهيئات الاجتماعية الأخرى السائدة فى المجتمع . والذى يمكن إستنتاجه من ماضى هذه الأسر المغربية وما آل إليه وضعها الحالى ، وما تبقى من ماضيها الوثيق الصلة بموضوع دراستنا أنه كان لإنتماء رب كل أسرة لزاوية أو طريقة صوفية أثر كبير فى تشرب أفراد أسرته لمبادىء وقواعد التصوف من البداية بصورة إعتيادية كنمط سلوكى من أنماط التنشئة الإجتماعية لأفراد المجتمع ، وبذلك يكتسبها الفرد تلقائياً دون دراية بحقيقتها . وهذا ما عبّر عنه الغزالى فى كتابه "ميزان العمل " حين قال " إن الفضيلة يمكن أن تكتسب بالإعتياد والتعليم ، فالإعتياد يتضمن حال الصبى الذى يعوده أبواه على شىء بلا دراية منه بحقيقة ذلك الشىء وهو قد يكون غير مصحوب بعلم " (٣)
وبالملاحظة تبين إنتشار كثير من كلمات وأدعية المتصوفة على ألسنة غالبية أفراد الشعب المغربى وخاصة المتدينين منهم ، وهى متداولة بصورة تلقائية مما يدل على أنها أقرب فى وجودها للعادة لتوارثها جيلاً عن جيل حتى بقيت كتراث ثقافى دون النظر إلى حقيقتها أو جوهرها ، وأخذت شكل ألفاظ للتعبير عن آداب الطعام والضيافة والحديث .... وهكذا .

---

(١)ـ يحيى ابن سليمان : نحن المغاربة مشاكل النمو بين التقليد والتجديد ، دار الغرب الإسلامى الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م .

(٢)ـ أحمد زروق : قواعد التصوف المرجع السابق .

(٣)ـ أبى حامد الغزالى : ميزان العمل ، المرجع السابق ، ص ٤٤ .

فالسلوك الصوفى إن صح القول لا تزال أشكاله ورسومه موجودة فى أبسط صوره بين الشعب المغربى وإن كان يفتقد هدفه السامى وهو الوصول إلى معرفة الله سبحانه . ومن هذه الأشكال والرسوم نذكر مثلاً حرص المتدينين من أفراد الشعب ـ وخاصة أهل فاس ـ على حمل السبحة أو وضعها فى البيت أو السيارة كتعبير عن إرتباطهم بإحدى الطرق الصوفية أو الزوايا ، وحرص كثير من المشايخ على الصلاة والسلام على الرسول صلى الله عليه وسلم بصيغة صلاة الفاتح * ثلاث مرات جهراً عقب صلاة الجماعة فى المسجد ، وكذلك كثرة تداول كلمة " يالطيف " على ألسنة أفراد المجتمع للتعبير عن الشىء المؤلم ، والمعروف أنها جزء أساسى وهام من ورد الشاذلية ، وكثرة تداول الدعاء بعبارة " الله يسامح الله يسامح " عند التجاوز والعفو ، وخاصة إن كان المخطىء صغيراً فى السن . وفى حالة دعوة أحد الأفراد لتناول الطعام يقول صاحب المأدبة " بسم الله " كإشارة للبدء فى تناول الطعام ، وللتعبير عن الشكر بقول المدعوون " الله يخلف " والأمهات " يهنن " أطفالهن عند النوم بذكر الله الله الله مولانا والإنشاد بمدح الرسول صلى الله عليه وسلم وكلها أدعية وأذكار يرددها كثير من أفراد المجتمع المغربى دون دراية منهم بحقيقتها .

فالشعب المغربى ـ كما ذكرنا ـ مولع بحب الرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته ، ومن ثم يكثرالصلاة والسلام عليه ، والإنشاد والمدائح النبوية تمثل القاسم المشترك فى كافة المناسبات سواء كانت أفراحاً أو غيرها مما جعل كل هذه الأقوال والأفعال بصورها العامة تمثل أنماطاً من عادات وتقاليد الشعب المغربى ، بل تمثل نمط السلوك الإعتيادى ، ومن ثم فهى صورة من صور التربية والتنشئة الإجتماعية أكثر من كونها صورة من التنشئة الدينية الصوفية التى إختفت باختفاء جوهر التصوف فى المجتمع المغربى . وما من شك أن هذه الأقوال والأفعال هى بقايا التصوف المتوارثة ، فهى تجرى على الألسنة المختلفة المتدين منها وغير المتدين ، ومن ثم أصبحت سمة مميزة للشعب المغربى حتى بعد فترة الإستعمار الفرنسى التى عمل المستعمرون خلالها على القضاء على الشيوخ والزوايا ، والقضاء على الفكر الدينى وخاصة الصوفى ، كما عملوا على إحلال اللغة الفرنسية محل اللغة العربية مما أدى إلى إستعمار الشعب المغربى ليس سياسياً فحسب ، وإنما فكرياً وثقافياً أيضا وهو الإستعمار الأخطر والأقوى ، وكانت النتيجة بعد التحرر وجلاء الإستعمار الإستقلال السياسى دون الإستقلال الفكرى والثقافى ، كما أن الإستعمار كان سببا فى تشويه صورة المشايخ والزوايا لتعاون قلة من المشايخ معه لمآرب ومصالح شخصية ، الأمر الذى وصمهم بالخيانة للشعب والوطن وانعكس أثره على المشايخ والزوايا بصفة عامة وما ترتب على ذلك من نفور الشعب وبعده عن التصوف .

وهذا ما عانى منه مريدو السنوسية فى برقة حيث دمر الإيطاليون أكثر الزوايا وقتلوا عدداً كبيراً من القادة وحاولوا إستخدام التنظيم السياسى الذى نظمته الطريقة وادعوا إحترامهم للدين وتعاونهم مع المسلمين فى بناء المساجد وحاولوا

---

* صلاة الفاتح : اللهم صلى على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق ، ناصر الحق بالحق والهادى إلى الصراط المستقيم وعلى آله وصحبه وسلم بحق قدره ومقداره العظيم .

كسب المشايخ لاستغلالهم فى خدمتهم وتحقيق أغراضهم حتى خضع الشيخ للقوانين الإيطالية مما كان له أكبر الأثر فى ضعف مكانة الزوايا وسقوطها من أعين البدو ولافتقادها للقوة التى تميزت بها . مما يؤكد أن هذا مخططاً إستعمارياً يقضى على دور الزوايا والطرق الصوفية فى هذه المجتمعات وأثرها على الشعب (١) .

وبعد أحداث ووقائع الاستعمار وماخلّفه من أفكار ومبادىء غريبة خرج التصوف من نطاق التنشئة الاجتماعية وأظهرت الدراسة الميدانية خروجه أيضا من نطاق التنشئة الثقافية التى هى اكتساب وتعلم مهارات ومبادىء وقيم جديدة ليس فى مرحلة الطفولة بل فى مختلف المراحل التالية لهذه المرحلة . فالتنشئة الثقافية تتم عن طريق هيئة أو مؤسسة تنادى بقيم ومعايير واتجاهات يُعتقد فى جدواها وأهميتها للفرد والمجتمع . وما نتج عن الاستعمار من تغيرات فكرية وثقافية واجتماعية جعل التصوف بمبادئه التى كان عليها لا يمثل اتجاهات وقيم المجتمع وبذلك خرج التصوف من نطاق التنشئة الثقافية والاجتماعية معاً .

٥ ـ إفتقاد الطريقة الكتانية بالمجتمع المغربى لوجود قواعد وقوانين وآداب محددة لمريدى الطريقة والالتزام بها والحفاظ عليها يمكن لهم الترقى فى مقامات الطريق لبلوغ الغاية منه ، ومما يؤكد إفتقاد الطريقة الكتانية للبناء التنظيمى عدم وضوح هدف الطريقة ومبادئها والوسائل المنهجية للسير فى الطريق فى أذهان خلفائها ومريديها على السواء.

وإن كان هذا لا ينفى وجود الهيكل الصورى للطريقة المثل فى دور الشيخ ودور الخليفة أو المقدم ودور المقدمة المسئولة عن المرأة فى الطريق ، إلا أن هذه الأدوار ليس لها أى جانب تنفيذى أدائى ، سواء فى الإرشاد أو التعليم أو التنظيم أو إقامة الذكر والإنشاد .

وبذلك إندثرت وظيفة الشيخ والخليفة أو المقدم والمقدمة ـ فى المجتمع المغربى ـ فى مجال التصوف والطرق الصوفية إلا أن الدراسة أظهرت إتجاه بعض مشايخ الصوفية القادرون من حيث العلم والسن إلى تغيير أدوارهم فالبعض قام بتجويد وتلاوة القرآن الكريم لمن يرغب ذلك ويسعى إليه ، والبعض الآخر قام بتحفيظ المدائح النبوية للمنشدين ذوى الأصوات الجميلة . وبذلك فحالات المتصوفة التى كتب لها البقاء هى التى تغير فيها دور الصوفى بقيامه بوظيفة ما ، وإن كانت مختلفة عن وظيفته التى يؤديها للتصوف والطريق . وهذا يتفق مع رأى مالينوفسكى فى رفضه لفكرة المخلفات أو الرواسب الثقافية Cultural Survivals أى العناصر والملامح الثقافية التى لا تؤدى وظيفة معينة فى الثقافة بصفة عامة (٢) فالذى ساعد على إستمرارية وجود المشايخ الصوفية حتى الآن على الرغم من عدم تأديتهم الوظيفة الموروثة هو تغيير دورهم فى المجتمع بأداء وظيفة دينية عامة ساعدت على المساهمة فى الحياة الإجتماعية ككل .

---

(1)-Evans-Pritchard, E.E. , Op.Cit.,P.

(٢)ـ أحمد أبو زيد ، المرجع السابق ، المفهومات ، ص ١١٠ .

أما المساجد فعلى سبيل المثال فى مدينة فاس بعضها مغلق تماماً ، والبعض يفتح للصلاة فى مواعيدها ، وتوجد قليل من المساجد مازالت محتفظة ببعض الظواهر التى تنبىء عن المخلفات الثقافية التى تلقى الضوء على بعض مظاهر من تاريخ الإنسان المغربى ووعيه الدينى ، ونذكر من هذه الظواهر ظاهرة ختم القرآن الكريم بناء على رغبة المحسنين وأهل الخير بمختلف النيات فبعضهم بنية الشفاء وبعضهم بنية النجاح أو الإنجاب أو الكسب أو التبرك وغيرها ، ويتم ذلك باتفاق الراغب فى ختم القرآن مع شيخ المسجد على أن يخصص لهذا الغرض عدداً من المقرئين لختم القرآن فى خلال أيام محددة مقابل قدر من المال ، وفى الغالب يكون موعد القراءة بين صلاة المغرب وصلاة العشاء أو بعد صلاة الفجر . وأظهرت الدراسة ميل هذه الظاهرة للإنقراض بتغير المجتمع وافتقاد الوعى الدينى ، إلا أن هذا لايؤثر على ظاهرة بناء المساجد التى يشيدها المتبرعون من أهل الخير ، والملاحظ أن هذه الظاهرة فى إزدياد مستمر فى بعض مدن المغرب .

والنظام المتبع عند بناء المساجد فى المجتمع المغربى أن يلحق بمبنى المسجد حوانيت يتم تأجيرها ويخصص ريعها لتغطية مصاريف المسجد والعاملين فيه ، وتقوم وزارة الأوقاف بتنظيم هذه العملية والإشراف على المسجد فى النواحى المالية والإدارية .

٦ ـ انتشار الفكر الدينى السياسى ومحاولة إحلاله محل الفكر الصوفى .

٧ ـ تعاون بعض المشايخ مع الاستعمار ومحاولة المنتمين إلى هذا الفكر إلصاق كثير من الاتهامات والنقائص بالتصوف والقضاء على الدعامات الأساسية التى بدونها لا تقوم له قائمة كما سيأتى توضيحه فيما بعد .

٨ ـ ومن بين الأسباب التى وراء انحسار الفكر الصوفى فى المجتمع المغربى مفهوم التصوف الذى بلورته البيئة والظروف (الأيكولوجية) . فقد جاءت معظم تعريفات من تناولهم البحث على أن التصوف مداره الزهد .

والملاحظ أن هذه كانت سمة مميزة لدى الغالبية فى المجتمع المغربى عند حديثهم عن التصوف سواء كانوا منتمين للطريق الصوفى أم محبين فقط، باستثناء أقلية تبينت وجود فرق بين المفهومين معبرين عن التصوف بأنه يفوق الزهد . كما ذكرنا فى مفهوم التصوف فى مجتمعى الدراسة . وقد يرجع ذلك للثبات والجمود الذى عاشه المجتمع المغربى لفترة طويلة بعيدا عن العلم والفكر ، حتى كان اعتمادهم فى المتوارث من الثقافة على الحفظ والاستظهار لا الفهم والادراك ، حتى أصبحت القيم والأخلاق والمعنويات عموما مجهولة لديهم . ولعل هذا مما أدى إلى افتقادهم ملكة تحليل المفاهيم والأحداث من حيث معناها ، وجعلتهم أكثر تعلقا بالشكل والظاهر (١) . ولا غرابة إذن فى توصيف المغاربة للتصوف بأنه الزهد ، ركوناً إلى أحد أهم مظاهر رجاله ، وعلامة على افتقاد القدرة على فهم حقيقته وأبعاده الروحية .

---

(١)ـ يحيى ابن سليمان : المرجع السابق ، ص ٢١ : ٢٣

ولاحظنا الخلط كثيراً بين مفهومى التصوف والزهد من ناحية وبين الزهد والرهبانية من ناحية أخرى ، والأكثر من ذلك أن عكس البعض بين المفهومين فتحدث مثلاً عن الزهد بمفهوم التصوف والعكس بالعكس . وكان هذا أكثر انتشاراً فى كتابات المستشرقين ، فقد ذكر ماكس ڤيبر ، على سبيل المثال ، أن الطريق للنجاة لا يقتصر فقط على السلوك الإيجابى الممثل فى تنفيذ إرادة الله وشرعه وإنما هناك حالة أخرى لا تقل أهمية وهى تتمثل فى الحالة الذاتية المعتمدة على التأمل حتى الوصول للإشراقات الصوفية وهذه تنحصر فى قلة ممن هم من ذوى إستعدادات دينية خاصة يُطلب منهم ترك ونبذ كل الاهتمامات الدنيوية وفى هذه الحالة يتم للعبد الوصول إلى حالة الفناء عن العنصر الإنسانى . وكذلك فرّق ماكس ڤيبر بين الزهد من حيث كونه " رفض الدنيا " وتركيز اهتمام الفرد بعالمه مع الاتصال بالمجتمع فى نطاق ضيق . أما التصوف فهو " ترك ونبذ " أدنى نشاط دنيوى خارجى أو داخلى فهو يعيش فى الدنيا ولكنه ضدها دون إستسلام لمغرياتها (١) .

وأضاف ماكس ڤيبر بعد ذكر هذه التفرقة أنها فى الحقيقة ليست تفرقة نهائية حيث أنه يرى فيهما تداخلاً كبيراً يقف بينه وبين وضع يده على حقيقتهما المانعة . و لا شك فى وجود هذا التداخل واضحاً ، بل الأكثر من ذلك نرى أنه عكس من حيث التمييز بين المفهومين فتحدث عن التصوف بمفهوم الزهد والعكس بالعكس .

والذى نريد أن نوضحه هنا ، أن الزاهد قد يكون فى موقف الرفض للحياة الدنيا ومتعها موجها إرادته للآخرة . وإن كان من الجائز عند الطبقة العليا من الزهاد التمتع بثمرات الحياة ولكن بشرط عدم طلبها أو الاهتمام والانشغال بها. أما الصوفى فهو صاحب " نظرة خاصة للحياة الدنيا " يعيش الحياة تماما كغيره إلا أن نظرته للأمور الدنيوية تختلف عن غيره اختلافاً جوهرياً مداره صدق التوجه إلى الله فى كل أفعاله وأقواله : فهدفه الله على الدوام ، يعمل من أجله ويأكل من أجله ويعيش من أجله ، وما إلى ذلك ، ويقوم بجميع مهامه الدنيوية ليس لإشباع حاجاته الذاتية بل يؤديها من منطلق عبوديته لله .

فليس فى التحقق بالغايات الصوفية ـ على الأقل عند الشاذلية ـ تعارض مع التنعم بمتع الدنيا والأخذ منها بنصيب كبير أو قليل حسب عطاء الله ورزقه المقدّر .

وهذا الاختلاف الجوهرى فى المنطلق الأساسى للحياة قد انعكس فى المفاهيم عن الفقر والغنى والحرية والعبودية وغيرها من المبادىء والقيم ، وكذلك بلا جدال فى السلوك الاجتماعى وخاصة من حيث المشاركة التامة فى الأعمال وسائر نشاطات المجتمع غير المحرمة شرعاً .

---

(1)- Weber,Max "*Asceticism ,Mysticism ,and Salvation Religion*" In Religion,Culture and Society, edited by Lowis Schneider, 1964,John Wiley & Sons Inc.,New York, London,Sydney. pp. 192-203. p.193.
See: Weber,Max , 1963, *The Sociology of Religion*. Beacon Press Boston p.166.
See: Weber,Max , 1952: *Essays in Sociology* H.H. Gerth and C.Wright Mills, Routledge & Kegan Paul L.T.D. London p. 323.

والفرق الجوهرى بين المفهومين أن الزاهد يقف عند حد التغلب على الشهوات والرغبات الدنيوية من منطلق قول الرسول صلى الله عليه وسلم " حب الدنيا رأس كل خطيئة " * . أما الصوفى فيعتبر الزهد مرحلة فى طريقه للوصول لما هو أسمى وأفضل وهو المعرفة .

ويرى المتصوفة فى المجتمع المغربى أن هذا الزمن الذى يعيشون فيه ، وهذه الظروف التى طبعت التصوف بالطابع الفردى المنغلق الذى يميل إلى السرية والخفاء ، كليهما يعنى الزمن ليس زمن تصوف وأن التصوف عليه الآن أن ينكمش ليعطى الفرصة لأمور أكثر أهمية . ونرى أن هذا أمر طبيعى فالمجتمع المغربى ليس فى حاجة إلى التصوف بقدر حاجته للإسلام ومبادئه الأساسية ، إلا أن هذه الظروف جعلت المشايخ يرجعون سبب إنحسار الفكر الصوفى وغروب الطرق الصوفية إلى عدم وجود مريدين لديهم الاستعداد والإرادة القوية للسير فى الطريق ، وخاصة بالمفهوم المعروف لدى المجتمع المغربى ، مما جعل الكثير من الصوفية يقولون كما ذكرنا أن هذا الوقت ليس وقت التصوف .

وكذلك عند طرح نفس السؤال على المحبين لمعرفة سبب بعدهم عن الطرق وانحسار الفكر الصوفى فى المجتمع المغربى أرجعوا ذلك إلى عدم وجود مشايخ صوفية تتوفر فيهم مقومات المشيخة من وراثة البركة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والاستقامة والتقوى بأعلى درجاتها والكرامات التى تعتبر من علامات التقوى والصلاح وغيرها من الأسس الضرورية للمشيخة .

وإننا فى هذا الشأن نتفق مع قول سيدى أحمد البدوى رضى الله عنه عن الولى الكامل : " فيضكم فى ازدياد .. ، وجودكم فى توالى " فالولى الكامل لابد أن يظهر وارثه ولو بعد حين ، وقد يكون أكمل منه فى العلم والمعرفة بالله تعالى كرامة لذلك الولى ، لأن مدد الله تعالى وفيضه فى زيادة (١) .

لذلك فالواضح أن " المحبين " فى محاولتهم للتعرف على أسباب انحسار الفكر الصوفى وغروب الطرق لا ينظرون إلى أنفسهم لمعرفة الأسباب التى وراء صعوبة الانخراط فى الطريق الصوفى ، والصفات المفتقدة فيهم كدعائم أساسية لهذا الطريق ، إذ وجهوا نظرهم صوب المشايخ والظروف التى اعترتهم ، وتعميم خطأ شيخ أو أكثر فى التعاون مع الاستعمار على كافة المشايخ الموجودين أو الذين سيوجدون فى المستقبل . وإن كنا لسنا بصدد تقييم إجابات المشايخ والمحبين فإن هذا لا يمنعنا من الإتفاق فى الرأى مع إجابات المشايخ لأنها أقرب إلى الواقع فى الحقيقة إستناداً إلى كرم الله وفيضه ولطفه بعباده فقد شاء سبحانه وتعالى أن يترك فى كل بقعة على أرضه حتى المصاب فيها بالفجور والفسوق ولياً أو رجلا صالحاً كخليفة لله عز وجل دوره الحماية والحفظ والبركة .

---

* انظر ملحق رقم ٤ ، المخطوطات . فصل فى بيان الأخلاق المذمومة .

(١)ــ محمد حبيب الأمغارى الإدريسى الحسينى : ديوان بغية المريدين السائرين وتحفة السالكين العارفين ، صححه أبو حفص عمر ، ١٣٦٨ هـ ، ص ٥ .

والحقيقة أن المفتقد هو المريد الصادق وليس الشيخ ، فوجود المريد الصادق يشير لوجود الشيخ سواء كان شيخاً موجوداً بالفعل دنيوياً ، أو شيخاً يراه المريد فى الرؤية ، أو شيخاً يسمع عنه دون لقائه أو يتولاه الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا يتم وفقاً لما ذكره كثير من المشايخ " من لم يجد شيخاً مربياً فليكثر من الصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يصير يجالسهم يقظة ويصحبونه مثل الصحابة ويسألونه عن أمور دينهم ... إلخ " (١) .

وقال كثير من المتصوفة أن صدق المريد وترقيه فى الطريق قد يكون من أسباب ترقى الشيخ . فالمعروف والمألوف فى الطريق أن يرقى الشيخ المريد غير أن هذا لا يمنع أن يكون المريد سببا فى ترقى شيخه ، وذلك يحدث فى بعض الحالات النادرة التى يظهر فيها بوضوح صدق توجه المريد وعلو همته وانشغاله الدائم بالله .

ويؤكد رأينا هذا افتقاد المجتمع المغربى للمريد الصادق على الرغم من وجود مشايخ حقيقيين تم اللقاء بهم والتحدث معهم ومعايشة بعضهم والتغلغل فى حياتهم .

وبالإضافة إلى ما تقدم ذكره أجمع بعض المشايخ وبعض المحبين عند محاولة معرفة الأسباب الحقيقية وراء انحسار الفكر الصوفى على أن المجتمع المغربى بظروفه وتأثره بالثقافة الغربية وخاصة لقربه من أسبانيا وأوروبا ابتعد عن الأفكار الدينية التى قد يعتبرها البعض أفكاراً تقليدية قديمة متخلفة ليس وقتها الآن . وكذلك النظرة للمشايخ وقلة عددهم فى ظل ظروف المجتمع الحالى جعل هناك إعراض عن الدخول فى الطريق الذى عماده الطاعة والتسليم للشيخ .

ودليل وجوب اتخاذ الشيخ الحى لكل مريد طالب لحضرة الله ــ عدا حالات فريدة كما سبق وذكرنا ــ قوله تعالى : " **يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين** " والمعية تقتضى المصاحبة بالأشباح والأرواح وقال تعالى :" **واتبع سبيل من أناب إلىّ** " فأمر تعالى فى هذه الآية الولد بمتابعة والد الأرواح ومن متابعة والد الأشباح لأن والد الروح يربى المعنى ووالد الجسم يربى الحس وشتان بين من همه الحس ومن همه المعنى (٢)؛ والحقيقة التى لا يمكن إنكارها أن وجود التصوف كظاهرة مرتبط إرتباطاً وثيقاً بوجود الشيخ ، بل الأكثر من ذلك إن وجوب الشيخ للتصوف يجعل وجوده واجباً ، ومن ثم ينطبق عليه القاعدة الفقهية الشهيرة " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب " .

فوجوب اتخاذ الشيخ فى الطريق بالآداب والقواعد المعروفة لدى الصوفية لطبيعة هذه العلاقة (علاقة المريد بالشيخ) حالت بين المجتمع المغربى ووجود الطريق الصوفى . ومن هنا كان للثقافة أثر ملموس على التصوف والطرق الصوفية فى مجتمعى الدراسة شكلاً وموضوعاً .

---

(١)ــ الشيخ عبد الله التليدى : المرجع السابق ص ١٧٣.

(٢) نفس المرجع السابق ٤ ص ٧

الفصل السادس

الممارسة الصوفية والحياة الإجتماعية

أولا : الممارسات الصوفية

- العهد
- الذكر
- الاحتفالات

ثانيا : الآثار الاجتماعية

- أثر التصوف فى العمل
- أثر التصوف فى الأسرة
- التصوف والقدوة
- أثر التصوف فى الضبط الإجتماعى

الفصل السادس
الممارسة الصوفية والحياة الاجتماعية

لاشك أن الممارسة الصوفية تعد من أهم العوامل التى ساعدت على بقاء التصوف واستمراريته . فالدين يبعث القوى فى الإنسان وينظم سلوكه عن طريق الممارسات أو الأفعال التى يكررها على الدوام والتى هى بدورها بمثابة الحافظ لهذا الدين من الاختفاء أو الزوال . وعلى ذلك فالممارسات تقوى باطن المتدين أو المتصوف وظاهر سلوكه وتجعل الفكرة الدينية حقيقة قابلة للنمو وللتأثر والتأثير فى البيئة التى يعيش فيها . وهى إذ تنبع من الاعتقاد الدينى فهى أيضا مؤثرة فيه ومتأثرة به من الناحية الأخرى .

وقد اهتم المتصوفة بصفة خاصة بالممارسات أو الشعائر لما لها من أهمية فى ترقى المريد والوصول به لأسمى مقامات النفس . والشعائر ـ كما سبق ـ هى التعبير الرمزى عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة تعمل على تقوية المعتقد نفسه ، كما تمد المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط حيث أنها تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم . بل وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوى الطبيعية أو ما فوق الطبيعة .

ولما كان الأجدر عند دراسة الشعائر كما ذكر أحمد ابوزيد الأخذ فى الاعتبار وجهة نظر الناس أنفسهم عن الشعائر التى يمارسونها ومعناها الاجتماعى عندهم لا أن نكتفى بتقديم تفسيراتنا عن تلك الشعائر مثلما فعل علماء القرن التاسع عشر ، إلا أن هذا لا يعنى أن يقف الباحث موقفاً سلبياً من تلك الشعائر أو أن يكتفى بمجرد تسجيل ما يُلاحظ فى تلك المجتمعات ، ولكن أن نهتم فى المحل الأول بالتفسيرات والتعليلات التى يقدمها أفراد المجتمع لسلوكهم الشعائرى على العموم بغرض فهم معناها عندهم قبل تقديم تفسيراتنا وتأويلاتنا التى تتأثر بغير شك بمفهوماتنا وتصوراتنا المستمدة من واقع الحياة الشعائرية التى توجد فى المجتمع الذى نعيش فيه (١) . لذلك آثرنا أن نعرف رأى المريدين فى هذه الشعائر ومدى أهميتها لهم فى الطريق الصوفى ومعناها الاجتماعى بالنسبة لهم .
أولى هذه الممارسات الصوفية

العهـد :

يعتبر العهد الصوفى بين الشيخ والمريد معاهدة يلتزم بمقتضاها المريد بفعل المأمورات (العبادات) وترك المعاصى ، وطاعة الشيخ واتباع طريقه ، والالتزام بقواعد وآداب الطريق ، والمداومة على الورد المكلف به والمشاركة فى شعائر وطقوس الطريقة . والحقيقة الراسخة عند الصوفية أن هذا العهد يمثل رمزاً للمعاهدة بين الله سبحانه والمريد، لأن يد الشيخ فى المصافحة أثناء العهد هى رمز لبيعة رسول الله صلى الله عليه وسلم التى قال فيها سبحانه وتعالى " إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله " (٢) . فالعهد رباط مقدس لايستطيع المريد أن يتحلل منه ، لذلك

---

(١)ـ أحمد ابو زيد : المرجع السابق ، الأنساق ص ٥٣٥ .
(٢)ـ سورة الفتح الآية ١٠ .

يتوخى المشايخ عدم التسرع فى إعطاء العهود للمريدين ليتأكدوا من عزمهم وصدقهم وإخلاصهم ومدى جديتهم فى الطريق وطاعتهم للشيخ الذى يُعتبر مرشداً لهم كممثل للطريقة المنتمى إليها ، والعهد فى الوقت نفسه مجرد وصلة دنيوية رمزية بين المريد والشيخ الذى يعلوه ، وهكذا . ويتم الاتصال بإذن الله بباقى المشايخ فى السلسلة واحداً بعد الآخر حتى يمكن الاتصال بالمؤسس الأول للطريقة نفسها (أبى الحسن الشاذلى) . لذلك ـ كما أوضحت الدراسة ـ سواء أخذ المريد العهد على يد الشيخ أم خليفته فهو مبشّر باتمام الوصلة بينه وبين مشايخ الطريق ومؤسسيه الأوائل .

ولما كان التصوف منهجاً شخصياً وطريقاً ليس من اليسير أن يسلكه إلا أصحاب الإرادة القوية فى مجاهدة النفس ، لذلك كان التروى ضرورة ليتأكد الشيخ من أن طالب العهد من ذوى الهمة والاستعداد الذاتى للسير فى الطريق : ففى البداية يعطى الشيخ طالب العهد الورد الأساسى * ، وله بذلك أن يشارك فى حضور حلقات العلم والذكر . وبعد فترة من الزمن تكفى لأن يتأكد الشيخ من التزام الطالب بالورد ، والمواظبة على تأدية العبادات ، والحرص على حضور حلقات العلم والذكر وحسن المعاملة مع الإخوان ، واتباع قواعد وآداب الطريق ، وكذلك أنه لم يسبق له الحصول على عهد من شيخ طريقة آخر ، يقرر الشيخ إعطاء العهد للمريد . إلا أن الدراسة أظهرت وجود بعض المريدين فى الطريقة العقادية الشاذلية سبق لهم أخذ عهود فى طرق صوفية أخرى كالحامدية الشاذلية والرفاعية وبذلك اتضح بالدراسة إفتقاد هذا الشرط كقاعدة من قواعد إعطاء العهد للمريد .

ونظام إعطاء العهد ـ كما ذكر مشايخ وخلفاء الطريقة ـ يتلخص فى الآتى :
يؤدى المريد وهو طاهر البدن والملابس ـ صلاة التوبة وهى ركعتان بنية التوبة ، ثم يجلس أمام الشيخ كجلسة الصلاة ويقوم الشيخ بتلقينه التوبة ثم يقول له : العهد أن تترك المعاصى وتفعل الطاعات ما استطعت حتى لا يراك الله حيث نهاك وألا يفتقدك حيث أمرك ، وأن تلتزم بواجبات الدعوة والطريق ، ويضع يده مصافحاً ويقرأ آية المبايعة { **إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله** ... الخ } (١) .
ثم يستطرد قائلاً " هذا عهد الله على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وطريقنا إليه تعالى لا مغيرين ولا مبدلين ، العهد عهد الله واليد يد الله ، وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ، وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا ونحن جميعاً على بركة الله عز وجل فيما وفق إليه شيخنا ومولانا " السيد .... عن مولانا السيد .... فى طريقته

---

* الورد الأساسى عبارة عن ١٠٠ إستغفار ، ١٠٠ صلاة وسلام على المصطفى صلى الله عليه وسلم ، و١٠٠ لا إله إلا الله عقب صلاة الفجر وصلاة المغرب يومياً . ومن أسرار هذا الترتيب البدء بالإستغفار لتطهير القلب ثم تعطيره بالصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم استعداداً للمثول بين يدى المولى لتوحيده وتهليله للإتصال بسر الكلمة .

(١)ـ سورة الفتح الآية ١٠ .

الشرعية مسندة إلى القطب الأكبر سيدى شيخ الطريق (الشاذلى) بسنده عن سيدنا ومولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المولى الواحد الأحد سبحانه وتعالى" ثم يلقن الشيخ المريد اسم الجلالة (الله) فى أذنه ثلاث مرات * ويرددها المريد عليه ثلاثاً ، ثم يأمره الشيخ باتباع القواعد والتعاليم ومكارم الأخلاق والمشاركة فى مجالس الذكر وملازمته للورد . وبعد أن يبدى المريد قبوله وامتثاله يُشهد الشيخ الله وملائكته ورسله والحاضرين على ذلك ويدعو له بالخير والبركة . وفى بعض الطرق يُلبس الشيخ المريد الخرقة ويقرأ عليها الفاتحة تبركاً (١) . وإن كان هذا الأمر افتقد الآن فى غالبية الطرق وخاصة العقادية الشاذلية .

ومن أسلوب تلقين العهد وصيغته يتبين أنه التزام وبيعة بين الشيخ والمريدين ومشايخ الطريق المؤسسين له .

ولا يصح للمريد أن يأخذ عهداً على شيخ آخر من مشايخ الطرق الصوفية بعد أخذه لهذا العهد . ومن ثم لا يجوز أن ينتمى إلا لطريقة واحدة ، ولكن يصح ما يُعرف لدى الصوفية بتجديد العهد ، وهذا فى الأغلب يكون جماعياً . وهذا النمط من العهد كثير الحدوث لدى مريدى الطريقة فى الأقاليم المختلفة الذين أخذوا العهد على يد الخلفاء فيتم لهم تجديده على يد شيخ الطريقة الأساسى فى حالة زيارة الشيخ لهم بهدف مباشرة الزوايا وبعث الهمة وتجديد النشاط فيها . ويتم ذلك بأن يمد أقرب المريدين إلى الشيخ أيديهم اليمنى ويضع الشيخ يده فوقها ثم يضع باقى الحاضرين أيديهم اليمنى على أكتاف الذين أمامهم ويرددون العهد جماعة وتتم المصافحة مع عبارات الحمد والشكر لله. والعهد الجماعى كما ذكر المريدون له وظيفة هامة فى تماسك الجماعة والشعور بالولاء وشدة الإرتباط بين الأفراد (٢) .

والعهد فى الصوفية له أهمية كبيرة لأنه يعتبر الرباط المقدس الذى يربط المريد بشيخه وبشيخ شيخه وهكذا حتى ينتهى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقد شبه المشايخ هذه الرابطة التى لا تنفصم بحلقات السلسلة من حيث تماسكها وقوتها ومتانتها ، وقوتها مستمدة من التحام حلقاتها . كما شبه المشايخ الورد بالتلقى من الشيخ كمثل تيار الكهرباء فى المصباح ما لم يتصل بالمصدر الأصلى فلن يضىء أبداً مهما غلا ثمنه وبلغ شكله غاية الجمال . ومن ثم يبين فى جلاء أهمية العهد والورد فى الطريق الصوفى .

---

* سأل على بن ابى طالب النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله دلنى على أقرب الطرق إلى الله تعالى وأسهلها على عباده وأفضلها عند الله تعالى فقال صلى الله عليه وسلم عليك بمداومة ذكر الله تعالى فى الخلوات فقال على رضى الله عنه : هكذا فضيلة الذكر ؟ وكيف أذكره يا رسول الله ؟ فقال أغمض عينيك واسمع منى ثلاث مرات ثم قل أنت ثلاث مرات وأنا أسمع . فقال صلى الله عليه وسلم لا إله إلا الله ثلاثاً مغمضاً عينيه رافعاً صوته وعلى يسمع . وهذه الرواية أصل لدى الصوفية فى تلقين المريد عند البيعة .

(١)ـ محمد توفيق البكرى : رسالة فى الكلام عن نشأة التصوف والصوفية وأعمالهم ، حققه بدوى طه علام ، مطبعة العاصمة ، القاهرة ، ١٩٧٦ م ، ص ٢١ .

(٢)ـ فاروق أحمد مصطفى : البناء الإجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر ، المرجع السابق ، ص ١٤٦ ، حيث اتفقت دراستنا مع دراسته السابقة .

ويوجد لدى الطريقة العقادية الشاذلية عهد آخر غير عهد المريد والعهد الجماعى ويسمى عهد البركة ، وهذا العهد لا تحكمه أية قيود ولا يترتب عليه التزامات ، ويجوز للمريد أن يطلبه مرات عديدة من شيخ الطريق أو أى شيخ طريق صوفى آخر التماساً للبركة .

والأمر فى الطريقة الكتانية بالمغرب مختلف من حيث أن الورد لا يعطى إلا بعد أخذ العهد بعكس الحال فى الطريقة العقادية الشاذلية . فيحضر المريد فى الطريقة الكتانية دون أى التزام سوى الدخول معهم فى الذكر (الحضرة) إلى أن يرى الشيخ فيه الصلاح فإعطاء العهد لا يتوقف على رغبة المريد بل يتوقف على نظرة الشيخ له ثم بعد ذلك يحضر المريد وهو على طهارة للجلوس أمام الشيخ ويتم تشابك يد الشيخ اليمنى مع يد المريد اليمنى أيضاً بدخول الأصابع فى بعضها البعض ثم تعلق السبحة الكتانية على اليدين المتشابكتين* ويقول الشيخ " بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله لله رب العالمين .... (الفاتحة) اللهم ياربى بجاه نبيك المصطفى ورسولك المجتبى طهّر قلوبنا من كل وصف يباعدنا عن مشاهدتك ومحبتك وأمتنا على السنه والجماعة والشوق إلى لقاءك ياذا الجلال والإكرام .
ثم يقرأ الشيخ بعد ذلك الصلاة النموذجية **. ثم يقول سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ثم يُقبل كلٌ منهما يد الآخر . وعلى المريد أن يُحضر سبحة للشيخ أو الخليفة يقسمها له وفقاً لأوراد الطريقة ، مما ييسر له القيام بالورد المقرر عليه .
والسبحة فى المجتمع المغربى رمز للطريقة إذ لكل طريقة سبحة ذات نظام خاص بها تبعاً لتقسيمات الورد الذى يتم أداؤه عليها ، حتى أنه ليعرف من السبحة الطريقة التى ينتمى إليها الشخص ، بل وأوراده فى حالة تغيير الطريقة للأوراد على مستويات السالكين .

وأظهرت الدراسة الميدانية فى المجتمع المغربى أن الطرق تجمع بين الرجال والنساء . وفيما يتعلق بأخذ العهد فالأمر يختلف من شيخ لآخر : فالبعض يرى تشابك يد المرأة بيد الشيخ تماماً كطريقة أخذ عهد الرجال ، والبعض الآخر يرى عدم مصافحة يد المرأة اتباعاً لسنة الرسول صلى اله عليه وسلم . إلا أن الورد لدى النساء كما سبق وأوضحنا مختلف عنه لدى الرجال .

ورأى فاروق مصطفى أنه يمكن تفسير العهد فى ضوء نظرية ڤان چينب ويقصد بها الشعائر التى تمارس فى حالة إنتقال الفرد من مرحلة معينة فى حياته الإجتماعية إلى مرحلة أخرى كالولادة والختان والزواج والوفاة . وقد بين ڤان چينب أن الانتقال يتم على ثلاث خطوات فى الأولى ينفصل الفرد من الوسط القديم ومن مستواه الاجتماعى ويصاحب ذلك شعائر من نوع معين تعرف باسم " شعائرالانفصال " . ويمر الفرد بعدها بفترة يكون أثناءها فى حالة لا ينتمى

---

* أنظر ملحق رقم ٥، ص٣٢١ .

** أنظر ملحق رقم ٣ ، ص ٣٠٩

فيها إلى مرحلة اجتماعية ولا يعرف له مركز ثابت فى المجتمع كما يخضع خلالها لبعض القيود الشديدة وتُعرف هذه الحالة باسم " المرحلة الهامشية " . ثم تأتى المرحلة الثالثة وفيها يندمج الفرد فى البيئة الجديدة ويدخل فى المستوى الإجتماعى الجديد عن طريق ما يعرف باسم " شعائر الاندماج " (١) .

ونرى أن فاروق مصطفى لم يوضح تطبيقياً المراحل الثلاث لڤان چينب على العهد ، والأغلب أنه يقصد من هذا التفسير أن المرحلة التى تسبق العهد هى مرحلة الانفصال وما تصحبها من شعائر ، والمرحلة التى تعقبه هى مرحلة الإندماج وما تصحبها من شعائر ، وما بينهما هى المرحلة الهامشية وشعائرها .

وفى ضوء ما تقدم ذكره نرى عدم تطابق نظرية ڤان چينب تطابقاً تاماً مع شعائر العهد فى الطريق الصوفى ، حيث أنه من الصعب فصل المراحل الثلاث ، بالإضافة إلى أنه قد لا توجد الشعائر الهامشية وينتقل المريد مباشرة من مرحلة الانفصال إلى مرحلة الإندماج .

وإن كانت لنظرية ڤان چينب صلة بالعهد فنرى أن ذلك يقتصر على شعور المريد تجاه الجماعة والطريق الصوفى دون ارتباط بالعهد كحدث فى حياته . فالتجربة الصوفية ـ كما ذكرنا ـ تجربة فردية ذاتية ، قد يشعر فيها المريد بالاندماج فى أولى مراحلها دون أخذ العهد ، وقد لا يشعر مريد آخر بهذا الاندماج بعد أخذه العهد وارتباطه بالجماعة ، والتزامه بكافة تعاليم الطريق من شعائر وطقوس .

ومن ثم فالعهد لا يصحبه بالضرورة اندماج كل مريد فى الجماعة والطريق الصوفى . وإن كنا نرى انطباق هذه النظرية على شعائر الخلوة التى يمارسها قليل من المريدين المختارين بأمر من مشايخهم . وفيها ينعزل المريد عن المجتمع ويمكن أن نسمى ذلك بمرحلة الانفصال ، أما المرحلة الهامشية فتتمثل فى الفترة التى يقضيها فى الخلوة سواء كان ذلك بالزاوية أو المسجد أو أى مكان آخر مخصص لهذا الغرض ، ويتفرغ المريد خلال مدة الخلوة تفرغاً كاملاً للعبادة والذكر ويعيش أثناءها على أقل الطعام والشراب . ثم تأتى بعد ذلك مرحلة الاندماج وتبدأ بعودة المريد إلى المجتمع والاندماج فيه وممارسته شعائر الجماعة وطقوسها وبذلك يرتقى المريد إلى مستوى جديد ويحتل مكانة إجتماعية دينية روحية أسمى مما كان عليه قبل الخلوة . أو يمكن القول بأن مرحلة الانفصال والمرحلة الهامشية يجتمعان فى فعل الخلوة نفسه ، وتكون ما بعد الخلوة هى مرحلة الاندماج .

---

(١)ـ فاروق أحمد مصطفى : المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

وفيما يتعلق بشروط التحاق الفرد بالطريق الصوفى تبين أن الطريقة العقادية الشاذلية لم تضع أى شرط سوى الالتزام بالورد والحضور مع الإخوان فى الحضرتين ـ حضرة الصباح وهى بعد صلاة الفجر وحضرة المساء وهى بعد صلاة المغرب يومياً ـ قدر الاستطاعة .

وإن كان بعض المشايخ والسالكين قد أشار إلى أهمية أداء الورد فى جماعة حتى اعتبروه شرطا للانتماء للطريق الصوفى ، فهم بذلك جعلوا حضور الفرد " للحضرتين " مع الإخوان هو التطبيق الفعلى الحقيقى للطريق بآدابه وقيمه .

ويرجع مداومة الفرد على الحضرتين يومياً إلىوجود الاستعداد الذاتى والإرادة القوية للسير فى الطريق وهما أمران لازمان لا غنى عنهما لأى مريد فى الطريق ، وتسمية المريد مشتقة من " من يريد أن يكون عبداً لله " ويتصف بالإرادة القوية التى يستخدمها فى الالتزام بالشرع على أتم صوره والالتزام بكل ما يساعد المريد على تزكية النفس وإخضاع الجسد لشرع الله ، فالمريد هو المتعامل مع الأوامر فى الإخضاع بالإرادة .

وهذا يعتبر تغييراً عما كان عليه شرط الالتحاق بالطريق الصوفى من قبل : إذ وضع كبار المشايخ شرط العلم بالشريعة والتمسك بالكتاب والسنة والعمل بهما ثم صدق التوجه لله كشرطين أساسين للمبتدىء فى الطريق (١) . ثم أضيف إلى ذلك الالتزام بعدم أخذ عهد سابق مع طريقة صوفية أخرى . وإن كنا نرى أن الاستعداد والإرادة القوية يعتبران مؤهلا قويا للالتزام بالشريعة بمجرد العلم بها سواء قبل الطريق أم بعده ، إذ بهما يتم العمل بالعلم ومن ثم " وراثة علم ما لم يعلم " وبدونهما يقف الفرد عند حد العلم النظرى الذى لا يفيد صاحبه (٢) .

---

(١)ـ عبد القادر الجيلانى : الغنية لطالبى طريق الحق فى الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية،الجزء الثانى، المرجع السابق ، ص ١٦٣

(٢)ـ عبد الحليم محمود : الرعاية لحقوق الله لأبى عبد الله الحارث المحاسبى ١٩٨٤ ، دار المعارف ، ص ٤٧ .

الذكر * (الحضرة)

وردت كلمة الذكر ومشتقاتها فى القرآن بأوجه كثيرة منها (١) .

البيان كما فى قوله تعالى { **أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون** } (٢)

والوحى كما فى قوله { **والتاليات ذكرا** } (٣)

والشرف كما فى قوله تعالى { **وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون** } (٤)

والعظة كما فى قوله تعالى { **فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شىء حتى اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون** } (٥)

واما الأيات التى تشير الى معنى الذكر كما هو مقصود هذه الدراسة فمنها فى معنى ذكر اللسان ، قوله تعالى {**فاذكروا الله كذكركم آباءكم او أشد ذكرا ، فمن الناس ....**} (٦)

ومنها ايضا ما يشير الى ذكر القلب مع اللسان { **والذين اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ، ومن يغفر الذنوب إلا الله** } (٧)

والذكر فى المفهوم الواسع العام يشمل جميع الأقوال والأفعال والأحوال التى يكون لها تعلق بالله تعالى (٨). ويشمل الذكر لدى الصوفيه التسبيح والتحميد والتهليل " سبحان الله ، الحمد لله ، لا إله إلا الله " ، وتلاوة آيات القرآن الكريم وترديد أسماء الله الحسنى وصفاته ، ودعاء الله ، والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

---

* كلمة ذكر لا تطلق على ذكر الإنسان فحسب بل تطلق على ذكر الحيوانات والجوامد والنباتات أما الحضرة فاختص بها الإنسان لقول الله تعالى فى الحديث القدسى " أنا جليس من ذكرنى " . انظر : محمود الصباغ : الذكر فى القرآن الكريم والسنة المطهرة ، مكتبة السلام العالمية ، دار الإعتصام ، ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦ .

(١)ـ محسن ابراهيم اللبان : المرجع السابق ، ص ٤٧ .

(٢)ـ سورة الأعراف آية ٦٣ — (٣)ـ سورة الصافات آية ٣

(٤)ـ سورة الزخرف آية ٤٣ — (٥)ـ سورة الأنعام آية ٤٤

(٦)ـ سورة البقرة آية ٢٠٠ — (٧)ـ سورة آل عمران آية ١٣٥

(٨)ـ محسن ابراهيم اللبان : المرجع السابق ، ص ٥٠ .

ولم يحظ نمط من أنماط العبادة بعد أداء الفروض بالعناية الفائقة مثل ما حظى به الذكر من قبل الطرق الصوفية فالذكر لديهم ركن أساسى قوى فى طريق الحق سبحانه وتعالى ، بل هو الأساس فى هذا الطريق ولا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر ، فبداية الطريق تتمثل فى تزكية النفس وتطهير القلب ، وهدف الطريق تحقيق الحب الإلهى والوصول إلى المعرفة وكل ذلك لا يتأتى إلا بدوام الذكر (١) فالذكر ضرورة ليس فقط فى بداية الطريق وإنما فى جميع مراحله . وقد أجمع مشايخ الطريق أنه ليس للمريد دواء أسرع فى جلاء قلبه من مداومة الذكر ، إذ أنه ما سلك المريد فى الطريق الصوفى مسلكا أصح وأوضح من الذكر ، كما ذكر عبد الحليم محمود أن المريد لن يترقى إلا بالذكر لأنه الركن الأساسى فى طريق القوم (٢) .

وقسم القشيرى الذكر إلى قسمين : ذكر اللسان وذكر القلب فذكر اللسان يصل به العبد إلى استدامة ذكر القلب، فإذا كان العبد ذاكرا بلسانه وقلبه فهو الكامل فى وصفه فى حاله وسلوكه ، وقيل عن ذكر القلب أنه سيف المريدين به يقاتلون أعداءهم وبه يدفعون الآفات التى تقصدهم (٣) .
والخبر المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال " إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا ، فقيل له وما رياض الجنة ؟ قال مجالس الذكر (٤) .

فالذكر فضيلة من أسمى الفضائل والدليل على ذلك :
أولا : النصوص الواردة من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة فى الأمر بالذكر ومنها :
قول الله تعالى { **أتل ما أوحى إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر** } (٥)

---

(١)ـ أبى القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية ، المرجع السابق ، ص ١١١ .
(٢)ـ عبد الحليم محمود : أبى الحسن الشاذلى ، المرجع السابق ، ص ١٤٣ .
(٣)ـ أبى القاسم القشيرى : المرجع السابق ، ص ١١٠ .
(٤)ـ أخرجه الامام أحمد والترمذى والبيهقى والطبرانى بروايات متعددة : النبهانى ، الفتح الكبير ، المرجع السابق ، الجزء الأول ص ١٥٥
(٥)ـ سورة العنكبوت آية ٤٥ .

وفى الخبر المتفق على صحته عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن لله ملائكة يطوفون فى الطرق ويتتبعون مجالس الذكر فإذا رأوا قوما يذكرون الله تنادوا هلموا إلى حاجتكم ، فيحفونهم بأجنحتهم إلى عنان السماء فيقول الله وهو أعلم ـ ما يقول عبادى ؟ قالوا يحمدونك ويسبحونك ويمجدونك ، فيقول وهل رأونى ؟ فيقولون لا ، فيقول وكيف لو رأونى ؟ قالوا لو رأوك كانوا أشد تسبيحا وتحميدا وتمجيدا ، فيقول ما يسألوننى ؟ قالوا يسألونك الجنة ، فيقول هل رأوها ؟ قالوا : لا ، فيقول وكيف لو رأوها ؟ قالوا : لو رأوها كانوا أشد لها طلبا وعليها أكثر حرصاً ، قالوا : ويتعوذون من النار ، فيقول : وهل رأوها ؟ قالوا :لا ، فيقول كيف لو رأوها ؟ قالوا : لو رأوها كانوا أشد منها تعوذا وأشد فرارا ، فيقول أشهدكم أنى قد غفرت لهم . فتقول الملائكة : منهم فلان ليس منهم إنما جاء لحاجة ، فيقول تبارك وتعالى : هم القوم لا يشقى بهم جليسهم .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " الا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم ، وأرفعها فى درجاتكم وخير لكم من إنفاق الذهب والفضة وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ، ويضربوا أعناقكم؟ قالوا : بلى يا رسول الله قال : ذكر الله تعالى] (١) .

ثانيا : إن الله تبارك وتعالى أمر بالذكر وأثنى على الذاكرين واشترط فيه الكثرة ولم يشترط ذلك فى غيره من سائر الأعمال فقال سبحانه : " اذكروا الله ذكراً كثير اً " ـ " والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً " ـ " فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم " ـ " فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون " قال ابن عباس رضى الله عنه : لم يفرض الله على عبيده فريضة إلا وجعل لها حداً معلوماً ثم عذر أهلها فى حال العذر غير الذكر فلم يجعل له حدا ينتهى إليه ، ولم يعذر أحدا فى تركه إلا مغلوبا على عقله ، وأمرهم بذكره فى الأحوال كلها (٢) .

ومن خصائص الذكر أنه غير موقوت بوقت ، فما من وقت من الأوقات إلا والعبد مأمور بذكر الله تعالى إما فرضاً وإما ندباً والصلاة وإن كانت من أشرف العبادات فقد لا تجوز فى بعض الأوقات . والذكر بالقلب مستدام فى عموم الحالات وقال الله تعالى " يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله كثيراً وسبحوه بكرة وأصيلاً " والخاصية الثانية للذكر هى الحضور فى الحضرة العلية وهى تمثل المزية الثالثة للذكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى " انا جليس من ذكرنى " (٣) وقال الله تعالى " أنا عند ظن عبدى بى وأنا معه حيث يذكرنى ، إن ذكرنى فى نفسه

---

(١)ـ رواه الترمذى والحاكم فى المستدرك والإمام أحمد فى المسند ومالك فى الموطأ وبن ماجه والطبرانى فى الكبير والبيهقى فى شعب الإيمان . أنظر الإمام النووى ، رياض الصالحين ، ص ٣٩٨.

(٢)ـ نفس المرجع السابق ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٣)ـ أخرجه الديلمى عن ثوبان رضى الله عنه . انظر " بن حسام الدين الهندى ، كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال، الجزء الأول ،ص ٤٣٣ ، حديث رقم / ١٨٧١ .

ذكرته فى نفسى وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملئه " وقال الله تعالى { فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون } (١) .

ومن ثم أرجع أهل الطريق تسميتهم للذكر باسم الحضرة إلى المثول فى حضرة الله سبحانه وتعالى إقتداء بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم . وكذلك ترجع التسمية إلى محاولة تخلص المريد أو المتصوف من العالم الدنيوى حتى يتم له الحضور مع الله عز وعلا ولذلك يفضل تسمية هذا الذكر الجماعى باسم الحضرة حيث كلمة ذكر يمكن أن تطلق على أشياء كثيرة كما رأينا .

والحضرة كما أظهرت الدراسة الميدانية تعد من أهم الممارسات الجماعية لدى الصوفية وأكثرها تأثيراً فى الربط بين أفراد الجماعة وتوثيق علاقة المحبة بينهم ـ بالإضافة إلى دورها الفعال فى التأثير على كل فرد على حدة فهى جلاء للقلوب وتصفية للنفوس وضرورة للفرد بنمطيها الفردى والجماعى .

والأمر الذى أجمع عليه كل من تناولهم البحث فى مجتمعى الدراسة أهمية الحضرة فى الطريق الصوفى بكافة مراحله فهى محور الطريق وأساس فيه وتكمن أهميتها العظمى فى ارتباطها بأسماء الله الحسنى وبكل ما يتصل به من تسبيح وتعظيم إذ أن عظمة الشىء تكمن فى ارتباطه بالعظيم ومن هنا عظم كل من تناولهم البحث الحضرة بأنواعها المختلفة .

وتتمثل الواجبات الأساسية للدخول فى الحضرة فى الطهارة من الحدث الأكبر والطهارة من الحدث الأصغر أما ما عدا ذلك فلا يوجد أى شرط لدخول الحضرة بل يمكن لأى غريب دخولها دون أى قيود فالحضرة حضرة الله ولا يملك أحد فيها شيئا على الإطلاق . ومما يؤكد ذلك اعتياد الطريقة الشاذلية العقادية على إقامة حضرتها فى المساجد المختلفة تبعا لمكان السكن والعمل لكل مريد مما يفسح المجال لمشاركة أى فرد خارج الجماعة بالدخول فى الحضرة .

كذلك الحال فى المجتمع المغربى إذ ليس هناك أى شرط لدخول الحضرة سواء كانت فى الزاوية أو الدار وإذا كانت فى الدار يظل الباب مفتوحا تماما كباب الزاوية لا يغلق أبدا أثناء الحضرة وقبلها . وإن كان هناك اختلاف طفيف فى التسمية بين المجتمع المصرى والمجتمع المغربى فالحضرة فى مصر بمفهومها السابق ذكره تعرف " بالعمارة " أو " الخمرة " فى المجتمع المغربى وسوف نعرض بعد قليل نمطاً من أنماط " العمارة " فى إحدى الطرق بالمغرب .

---

(١) ـ محمود بن عفيف الدين الوفائى الشاذلى : معاهد التحقيق فى رد المنكرين على أهل الطريق للسادة الشاذلية الوفائية الفاسية ، مطبعة محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦٠ م ، ص ٥٩ والآية من سورة البقرة رقم ١٥٢.

والحديث أخرجه البخارى ومسلم ، متفق على صحته .

وتمثلت أوقات الذكر لدى الجماعة المدروسة فى مصر فى قراءة الورد * صباحا ومساء وقراءته بعد صلاة الجمعة ، واستندوا فى هذا التوقيت إلى الآية الكريمة { **واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشى والإبكار** } (١) وقوله تعالى { **واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه** } (٢) وقوله عليه الصلاة والسلام من صلى الفجر فى جماعة ثم قعد يذكر الله حتى تطلع الشمس ثم صلى ركعتين كان له كأجر حج وعمرة تامة تامة تامة " (٣) . واستند من تناولهم البحث إلى هذه الآيات والأحاديث لتمسكهم بحضرتى الصباح والمساء يوميا فى المسجد ** وفيما يتعلق بحرصهم على الذكر وقراءة الورد بعد صلاة الجمعة يرجع ذلك لإعتبارهم يوم الجمعة بمثابة ختام للأسبوع الذى يفضل ختامه على ذكر الله (٤) . ولقول الله تعالى فى سورة الجمعة آية ١٨ : { **فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون** } .

---

* الورد عبارة عن ورد الطريقة الشاذلية بصفة عامة وهو ١٠٠ أستغفر الله العظيم و ١٠٠ اللهم صلى على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا بقدر عظمة ذاتك يا أحد ، ٩٩ لا إله إلا الله وختام المائة لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة بعد صلاة الفجر وأخرى بعد صلاة العشاء يوميا . ونظرا لضعف همة المسلمين عن القيام بأداء الصلوات فى أوقاتها خاصة صلاة الفجر التى ورد فيها " ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها " وتكاسل الناس عن تلبية داعى الحق لغلبة أهوائهم وشهواتهم وإفتقاد الإخوان من قبل لما يعينهم على الاستيقاظ وقت الفجر جعل الجماعة تحرص على تعيين أحد الإخوان للقيام بهذا الدور لإيقاظ إخوانه ويسير ذاكرا الله رافعا صوته لا إله إلا الله حتى إذا وصل إلى منزل أخيه ووقف ذكر الله الله الله حتى يستيقظ أخاه ويرد عليه لا إله إلا الله .

- وأظهرت الدراسة الميدانية وجود هذا النظام من قبل وأثره الفعال فى تقوية همة الجماعة على القيام بأداء صلاة الفجر وتوثيق علاقة المحبة بينهم . وحفاظا على هذا الدور ساهمت الجماعة من أجل شراء ما ييسر للأخ المسئول عنه بالقيام به كشراء منبه ودراجة إلا أنه قل إن لم يكن إنعدم لتوفر مكبرات الصوت فى المساجد ولإنشغال الغالبية فى العمل الأمر الذى جعل كثير من المريدين لا يداوم على الحضرتين .

(١)- سورة آل عمران آيه ٤١ .

(٢)- سورة الكهف آية ٣٨ .

(٣)- أخرجه الترمذى عن انس . الفتح الكبير ، الجزء الثالث ص ٢٠٦

** بالإضافة إلى قراءة الوظيفة والياقوته - الوظيفة هى الصلاة المشيشية الممزوجة (أى المضاف إليها عبارات موضحة) وهى للشيخ عبد السلام بن مشيش وإضافة الشيخ زروق ويقال أن فيها سر ومدد ونور ، ويقال لا يوفق لحفظها شقى . انظر الملاحق . أما الياقوته فهى صلوات نبويه صوفيه فيها نور ومدد عظيم . انظر الملاحق ص٣٠٤ : ٣٠٧

(٤)- المشيخة العامة للطريقة المحمدية الشاذلية : تعريف بالطريقة المحمدية الشاذلية : " دستور الأخوة فى الله " (دار المشيخة بمبنى مسجد المشايخ ، مطبعة النصر ، القاهرة ، ١٩٧٨م ، ص ١٠)

وقبل أن نبدأ فى وصف الحضرة نود أن نذكر أن ترتيب الذكر فيها له حكمة وكذلك أداء الذكر بما فيه من بطء وسرعة ليس مجرد إيقاع موسيقى بلا هدف كما ذكر بعض المستشرقين وإنما له وظائف عقلية نفسية روحية سوف نشير إليها ، وكذلك الأعداد التى يتم بها ذكر الكلمات والأسماء والصفات لها أسرار مما يجعل كثيراً من المشايخ يبتعدون عن الحديث عنها إلا مع خاصة الخاصة .

تبدأ الحضرة بعد تحية الإخوان بعضهم البعض ـ بتحية الشاذلية ـ وهى تشابك الأيدى اليمنى وتقبيل كل أخ ليد أخيه وفى ذلك ذكر البعض أن الأصل فى هذا السلام شم كل أخ ليد أخيه ثم بعد ذلك بمرور الوقت تحولت إلى تقبيل الأيدى . ويرجع شم الأيدى إلى أن لكل شخص رائحة مميزة له تمثل مقامه الروحى وبتكرار السلام يمكن لكل شخص أن يتدرب على شم رائحة أخيه . والأصل فى هذا الأحاديث النبوية المتعددة التى أشارت إلى أن للروح رائحة خاصة إما طيبة وإما نتنة ، وأن العوالم غير المادية تتعرف على الروح من رائحتها ونورانيتها (١) .
وهكذا يمكن التعرف على وجود روحه عند حضورها إليه بدون الجسد . أما عندما تحولت إلى تقبيل الأيدى فهو عندهم بمثابة تربية للنفس على التواضع وقتل الكبر وإذابة للفوارق بين الإخوان وتأكيد المحبة والود وتوثيق الرباط الروحى بين الجماعة . وسواء كانت تحية الشاذلية شم الأيدى أو تقبيلها فالذى يهمنا هنا أنثروبولوجيا أن الطريقة تحرص على توثيق الروابط وتوطيد أواصرها والتغلب على كثير من عيوب النفس واكتساب كثير من فضائلها عن طريق المصافحة الشاذلية التى تحمل بين طياتها الكثير من معانى ورموز المحبة والتواضع والذل والتماس البركة والخير . فتصافح الطرفين بهذا الشكل ينبغى أن يزول بإتمامه ما بينهما من مشاعر حقد أو كراهية أو ضيق أو غير ذلك من مثل هذه المشاعر . إذ التصافح من الصفح ، وما يقبّل إنسان يد أخيه تقبيلا لله إلا ونال الشكر والأجر وإن قبّلها للناس فهى السجدة الكبرى للشيطان أو الشرك الخفى كما يقول المشايخ .
ويتخذ نظام الجلوس فى الحضرة شكل دائرة مع مراعاة جلوس المنشدين بجوار بعضهم البعض وفى حالة وجود زائر أو ضيف لدى الشيخ يُراعى جلوسه بجواره أو على يمينه وهكذا . وتبدأ الحضرة بقراءة الوظيفة * لتعدد معانيها واختلاف دعواتها وما فيها من تعوذ بالله ، وتبرى الذاكر من حوله وقوته ورجوعه إلى حول الله وقوته ، والإكتفاء به تعالى وطلب رحمته ، وتفويض الأمر وتسليمه إلى مولاه ، مع إثبات الكمال له والإقرار بذلك .

---

(١)ـ أخرجه الإمام أحمد والنسائى وابن حبان والحاكم فى المستدرك والبيهقى فى الشعب عن أبى هريرة " ان المؤمن اذا قبض أتته ملائكة الرحمة بحريرة بيضاء فتخرج روحه كالطيب وأطيب من ريح المسك ، حتى أنه يناوله بعضهم بعضا فيسمونه بأحسن الأسماء له حتى يأتوا به باب السماء فيقولون ..... "
وعن البراء بن عازب فيما أخرج الإمام أحمد وأبو داود والحاكم فى المستدرك ، (إن العبد المؤمن .... ويخرج منها كأطيب نفحة مسك على وجه الأرض ...)
انظر الإمام السيوطى : بشرى الكئيب بلقاء الحبيب ، تحقيق مجدى السيد مكتبة القرآن ، القاهرة ١٩٨٦ ص ٢٥ ، ٢٦.

* انظر ملحق رقم ٢ ص٣٠٤ ، ٣٠٥ .

واستناداً إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " افضل ماقلته أنا والنبيون من قبلى لا إله إلا الله " يبدأ الذاكرون وهم قعود بكلمة التوحيد مع مدها لاستحضار جميع الأغيار والنقائص فى النفس " بلا إله " ومع تنزيه الله عن النقائص واستحضار جميع الكمالات فى الإثبات " بإلا الله " ثم بعد ذلك ينقطع النفى ويستمر الإثبات بذكر الله مفردا * لفظا وهم قيام وموصوفاً بما يناسب حال كل ذاكر عقلا ، فتتسع مدارك العقل وتمتلىء بحقائق التوحيد ، وهذه هى الفائدة العقلية للذكر . ثم ينتقل الذاكر إلى الاسم المضمر ** ويستعد لتلقى الأضواء ، وعندما يصل إلى الذكر باسم الصدر *** يمتلىء القلب خشوعا وخضوعا ويتهيأ للأنوار الصافية القوية .

ومع كل تغيير فى الذكر يصفق الشيخ كإشارة للتغيير ويحرص الذاكرون على تشابك الأيدى عند ذكر الله مفرداً ومضمراً .

أظهرت الدراسة أن الإنتقال من كلمة التوحيد مع مدها إلى ذكر إسم " الله " مفرداً ثم مضمراً ثم إلى ذكر إسم الصدر له أهمية كبيرة وفائدة قلبية .

وقد ذكر الإمام البونى فى كتاب شمس المعارف الكبرى فى علم طبائع الحروف : إن من الحروف ما هو مائى ومنها ما هو نارى ومنها ما هو من طبيعتين أخريين ويختلف تأثير الأسماء على قدر اختلاف طبائع الحروف المكونة لها . فإذا كانت الحروف النارية والمائية متساويتين فى الاسم كانت درجة تأثيره معتدلة ، وإذا كانت الحروف النارية أكثر زادت حرارة تأثير الإسم بقدر هذه الزيادة وهكذا فمثلا إسم الجلاله " الله " يتكون من أربعة أحرف ا . ل . ل . هـ . الألف والهاء من الأحرف النارية ، واللامان من الأحرف المائية ، فتأثيره فى القلب معتدلا ، ويمكن عند ذكر الاسم نفسه أن نزيد حرارة الجسم أو ننقصها بالتحكم فى سرعة النطق أو بطئه ، كما أضاف البونى أن زيادة حرارة الجسم هذه تعمل على حرق ظلمات الحرام والشهوات والأغيار ، ومن ثم يزداد جلاء القلب ويتولد نور يملأ القلب فتقوى الروح بواردات الأذكار وثمراتها وتعود إلى أصلها النورانى ، وهذه هى الفائدة القلبية والروحية للذكر (١) .

ويذكر الشاذلية لمريدهم عند ذكر اسم الصدر : اعتقد أن صدرك مكتوب فيه بقلم من نور الألف واللامان فى الجهة اليمنى والهاء فى الجهة اليسرى مكونة دائرة مركزها القلب ليكون الصدر كله نورا ويكون النور معقودا على القلب ، فلا يجد الشيطان له سبيلا إلى الدخول فيه . وأثناء ذكر هذا الاسم يبدأ المنشدون فى الإنشاد بمدائح نبوية وأشعارصوفية يتخللها كثير من النصائح والوعظ للمريدين فى الطريق .

---

* الاسم المفرد هو الله .

** الأسم المضمر هو ذكر الله بطريقة معينة تتمثل فى إسقاط اللامان فى الصدر فيصيرا لاماً فى الصورة .

*** إسم الصدر هو " آه " أو " أوه " ويقال أن آه بالحبشى تعنى " رحم "

(١)ـ حامد ابرهيم محمد صقر : نور التحقيق فى صحة أعمال الطريق ، الطبعة الثانية ، دار التأليف ، القاهرة ، ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .

ويؤكد من تناولهم البحث دور الإنشاد الكبير فى التأثير فى قلوب المريدين وتنشيط أرواحهم حتى عبروا عن أهمية الإنشاد قائلين " إذا اعتبرنا الذكر روح التصوف فالإنشاد روح الذكر " ومن هذه العبارة تتضح أهمية الإنشاد وأهمية الذكر .

ثم بعد ذلك يقرأ أحد الإخوان بعض آيات من القرآن الكريم ثم يقول الشيخ الفاتحة وتقرأ سراً والمقصود قراءتها للرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته ثم يقول الفاتحة إذا طلب منه أحد قراءتها قبل الحضرة ثم يقول الفاتحة للإخوان كل واحد يقرؤها لهدف فى نفسه .

ومن ثم فمنهج الذكر فى الحضرة وسيلة هامة لتزكية النفس وتطهير القلب بالتخلص من كافة الهموم والشواغل الدنيوية وجميع الأغيار ونقائص النفس وبه أيضا يمتلىء القلب بالأنوار والإشراقات الإلهية .

وبعد الحضرة تُوزع النفحة * وهى عبارة عن هدية إلهية تبدأ من مجرد الماء أو العطر أو الشاى أو الفاكهة وهذا فى حالة إقامة الحضرة فى المسجد . وفى حالات أخرى يتم فيها إقامة الحضرة بمناسبة أو إحتفال ما وهذه يطلق عليها "داعى " وفى الغالب تكون النفحة فيها عبارة عن طعام غالبا ما يكون فتة ولحمة وأرز باللبن وغيرها من المأكولات كل حسب قدراته وإمكانياته ونوع المناسبة التى دعى من أجلها إخوانه . وتتمثل المناسبات فى الآتى : عقيقة ـ ذكرى سنوية ـ احتفال بمناسبة دينية ـ مولد الرسول صلى الله عليه وسلم ـ الإسراء والمعراج ـ ليلة القدر وغيرها .

فاللقاءات الودية على الطعام ، توطد أواصر المحبة بين الإخوان والأصدقاء ، وتقوّى روح التعاطف فيهم وتشيع فى حياتهم رباط العاطفة الإنسانية الذى افتقده إنسان الحضارة المادية الحديثة ، بعد أن أصبح لا يهتم إلا بنفسه ومصلحته ، فإذا هو يعانى خواءً روحياً وجفافاً عاطفيا ، نتج عنهما شعور عميق بالحرمان من الصداقة والأصدقاء المخلصين (١) والذى لاشك فيه أن هذه المناسبات بما فيها من لقاءات يسودها تعاون ، ومشاركة مادية ومعنوية لها دور كبير فى تقوية أواصر المحبة والتآخى .

---

* يستخدم أهل الطريقة الشاذلية العقادية اسم النفحة على كل ما يصيب المريد ويعتقدون فى كونه خير له استنادا إلى (ما من شوكه يشاكها المرء أوعثرة قدم أو اختلاج عرق إلا بذنب ويعفو عن كثير) فمثلا كما ذكر أحد المشايخ أنه أصيب باحتباس فى البول وعبر عن ذلك بالنفحة ـ إذا اضطر أحد الإخوان للقيام بخدمة لأخيه بصورة اضطرارية يعبر عن ذلك بانها نفحة وهكذا . فمثلا يقول نفحت بكذا .

(١)ـ محمد على الهاشمى : المرجع السابق ، ص ٦١ .

وأظهرت الدراسة الميدانية للطريقة الشاذلية العقادية عكس ما أظهرته دراسة فاروق مصطفى فيما يتعلق بالنفحة والربط بينها وبين نظام الهدية من حيث تبادل الهدية وردها (١) . فقد أجمعوا على أن النفحة تقدم بلا هدف دنيوى كالشهرة وذيوع الصيت ونيل الاحترام والمكانة الاجتماعية العالية أو تنمية الشعور بالذات عن طريق التفاخر والمنافسة بخلاف مادلت عليه دراسة فاروق مصطفى للشاذلية الحامدية (٢) . وإن وجد هذا الشعور لدى المريد فى بداية الطريق عليه أن يجاهد نفسه وعلى شيخه أن يعينه على التخلص منه لأنه من الصفات المذمومة التى تعوق الطريق فالنفحة فى حقيقتها تكمن فى كونها مقدمة لوجه الله تعالى ، وإذا اختلط بهذا الهدف السامى هدف آخر دنيوى فقدت النفحة هدفها الأساسى وحرم المريد من ثوابها . وكذلك الحال فيما يتعلق بنظام رد الهدية ، ففى الجماعة الدينية لا يحرص متلقى الهدية على ردها بهدية تماثل قيمتها أو تزيد عليها كما هو الحال فى الجماعة الدنيوية ، بل يقبلها على أنها شىء من الله فيه خير كبير سواء إستطاع أن يردها أو لم يستطع . وكثيراً ما يجرى على الألسنة أن هذه النفحة التى يقدمونها هى فى حقيقتها رزق المدعوين أرسله الله لهم لا دخل للداعى بها . بل وأكثر من ذلك يقصون القصص أحيانا متعجبين من الطريقه التى تم بها الحصول على هذه النفحة مشيرين إلى وجود معان رمزية خلفها وخلف كيفية تحققها . إلا أن هذا لا ينفى أن تكون النفحة فى بعض الأحيان ذات طابع رمزى وتقدّر كبركة دون النظر إلى قيمتها الطبيعية .

والحضرة فى حالة الداعى لا تختلف عن الحضرة اليومية إلا أنها قد تكون أطول من حيث أعداد الذكر ، وفى نوعية الإنشاد الذى يختلف تبعاً للمناسبة ، وفى معانى الكلمات ونغم الأشعار فالإنشاد فى الاحتفال بمولد الرسول صلى الله عليه وسلم يختلف عن الإنشاد فى ليلة القدر وهكذا . وفى الحقيقة لم نهتم بالأعداد التى يكرر بها أفعال الذكر ونوعية الكلمات خاصة أننا لاحظنا بُعد المشايخ عن الالتزام بأعداد محددة للذكر على الرغم من إقرارهم بوجود أسرار فى الأرقام والأعداد التى يذكرون بها . والظاهر أن فى هذه الأحوال يتوقف العدد بالزيادة والنقصان على حال الجماعة فى الذكر .

وبعد ذلك يقول الشيخ " تذاكروا يا أحباب " أى تدارسوا وهذه الفترة الزمنية التى تعقب الحضرة يطلق عليها مريدو الطريقة العقادية الشاذلية إسم " الهدرة " وفيها يقول من يريد أن يفيد إخوانه حكمة أو قولا مأثوراً أو تفسيراً أو قصة صغيرة عن أولياء الله الصالحين أو غيرها من الأمور التى يمكن الحديث عنها دون الوقوع فى أخطاء . لذلك يبتعدون عن تفسير القرآن الكريم ويتركون هذا الأمرللمتخصصين فيه . كما أن الهدرة مجال كى يخبر الشيخ مريديه بما يريد أن يخبرهم به فى هذا الوقت كالإخبار بموعد "داعى" مثلاً أو مرض شيخ من المشايخ والحث على زيارته وغيرها من الأمور الدنيوية .

---

(١)ـ فاروق مصطفى : المرجع السابق ، ص ٢٣٣.

(٢)ـ نفس المرجع السابق ص ٢٣٥ .

ويرجع تسمية هذه الفترة وهى التى تعقب الحضرة باسم " الهدرة " إلى اعتقاد المريدين فى أنهم كانوا فى حضور مع الله وبذلك يتم لهم الرقى والنقاء تبعاً للحديث الصحيح " إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا . وبذلك تفتح لهم الأبواب ويتنزل الفيض على أهل الحضرة وهذا وراء حرص المريدين على أن يجلسوا فى سكون فترة بعد الحضرة بغية استقبال الفيوضات الإلهية المتنزلة : وصورة التنزل تظهر كماء ينحدر من أعلى ويعبر عنها بالهدير أو الهدر .
فالهدرة هى حال الفيض الذى يأتى بعد الحضرة لذلك يقول أهل الطريقة " إذا فاتتك الحضرة فالحق بالهدرة " . وقيل عن بعض مشايخ الصوفية أن الهدرة المقصود بها الشىء الصغير ولذلك يقول الشاذلية " إذا فاتتك الحضرة وهى الشىء الكبير العظيم عليك بالصغير حتى تنال أى شىء ولا يفوتك كل شىء . "

الأدوار فى الحضرة

والحضرة بلا شك عمل جماعى تقسم فيه أدوار أهمها بالطبع دور الشيخ أو الخليفه الذى عليه ضبط الحضرة ثم وجود مقدم أول ومقدم ثان وهما يقومان بمهام الشيخ فى غيابه . ثم يأتى بعد ذلك المنشدون ، وهؤلاء بينهم مقدم إنشاد أول ومقدم إنشاد ثان ومقدم إنشاء ثالث ، ثم أدوارمتغيرة وهى مسئول للنفحة ومسئول للماء . والأدوار الثابتة هى الشيخ والمقدمين والمنشدين أما مسئول النفحة والماء فيتغير تبعاً لظروف الداعى وتبرع الإخوان فى هذه الأدوار .

الحضرة فى الزوايا المغربية

أما عن نمط الحضرة فى إحدى الزوايا فى المجتمع المغربى أو ما يطلقون عليه (العمارة) أو " الخمرة " فيبدأ بتحية الذاكرين وتقبيل كل أخ ليد أخيه . وأرجعوا أهمية ذلك إلى أن تقبيل اليد يعتبر وسيلة لكسر النفس والقضاء على الكبر الذى يعد من الصفات المذمومة التى لا بد أن يتخلص منها المريد . ثم يجلس الحاضرون فى شكل دائرة وإذا زاد العدد تتداخل الدوائر داخل بعضها البعض عدا مكان الشيخ ومن على يمينه وعلى يساره لا يأتى أمامهم ولا خلفهم . وتبدأ الحضرة بقراءة حزبين من القرآن الكريم جماعة بصوت عال وبمختلف النغمات حتى لا ينتابهم الغفلة والملل . ثم بعد ذلك يقولون : قل هو الله أحد ٣ مرات ثم اللهم ارحم المسلمين وغيرها من الأدعيه ثم : " إن الله

وملائكته يصلون على النبى ....الخ الآية " ثم الصلاة الإبراهيمية * ثم " ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا .. الخ الآية " ثم "" سبحان ربك رب العزة عما يصفون ...الخ الآية ".

ثم يقولون يقولون الله الله الله الله لا إله إلا الله مولانا

الله الله الله الله محمد رسول الله نبينا

وهكذا بأعداد كبيرة .

وأثناء ذلك يقوم أربع أفراد جالسين من أجل " تعمير " الشاى المغربى واثنين اخرين من أجل تقديمه للحاضرين والنفحة عبارة عن "كأس من الشاى وقطعة من " القراشل " التى تقطع إلى أربع قطع وهى أشبه بالخبز المحلى بالسكر وعلى وجهه " نافع" أى سمسم ويمر مسئول النفحة على الذاكرين لملأ " الكيسان " بالشاى مرة ثانية وثالثة .
ثم بعد ذلك يأتى مسئول النفحة المتمثلة فى ماء الزهر ويبدأ برشها على الحاضرين جميعاً رجالاً ونساءً على رؤسهم وأيديهم وصدورهم من أجل الرائحة الجميلة . ويأتى مسئول آخر عن نفحة البخور والمجتمع المغربى معروف بالبخور والعود بالذات فى كافة المناسبات الدينية والدنيوية . ويتم وضع المبخرة على الأرض ويقوم كل فرد للوقوف حيث يضع المبخرة بين قدميه ويغطى جلبابه بالبخور حتى تتصاعد الرائحة الجميلة لتملأ جسمه كله . أما النساء ففى الغالب تبخر " الدرة " أى الطرحة وكذلك الوجه واليدين . ويجرى كل هذا والذكر مستمر ومن يقوم بالخدمة سواء بنفحة الطعام أو ماء الزهر والبخور يذكر كما يذكر الحاضرون أثناء قيامه بالخدمة .

وأظهرت الدراسة الميدانية فى المجتمع المغربى أن الرجال أكثر التزاماً بالذكر وأكثر حفظاً للإنشاد وأما النساء فقليل منهن من تشارك بالذكر والباقيات مجرد مستمعات . ثم يبدأ المنشدون فى الإنشاد الفردى ثم الجماعى ثم بعد ذلك يقولون الله الله الله ربى هو لى وحسبى مالى سواه ، الله ربى جل علاه ، وهكذا بأعداد كبيرة . ثم يقف الذاكرون لذكر الله حى ، الله حى ، بأعداد كبيرة وهذه يطلق عليها " العمارة " أو " الخمرة " . وبعد ذلك يقوم أحد الحاضرين بتلاوة بعض آيات من القرآن الكريم ثم ختام الحضرة " قل هو الله أحد . ١ مرات ثم الدعاء ثم سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين .

---

* وهى النصف الثانى من التشهد : اللهم صلى على سيدنا محمد وآل سيدنا محمد كما صليت على سيدنا إبراهيم وآل سيدنا إبراهيم فى العالمين إنك حميد مجيد .

والجدير بالذكر هنا أن الذكر بمعنى العمارة أو الحضرة لدى المجتمع المغربى لا يمثل النمط الغالب بل يغلب عليهم الاقتصار على تلاوة القرآن الكريم والإنشاد . وقلما يستمر الحال للقيام " بالعمارة " التى هى عبارة عن ذكر لا إله إلا الله والله مع بعض أسماء الله الحسنى بأعداد كبيرة ثم يقومون لتحية بعضهم البعض بتقبيل الأيدى و الانصراف .

أما الحضرة فى حالة إقامتها فى دار أحد الإخوان أو المشايخ تختلف من حيث الأشياء المذكورة بقدر اختلافها من حيث النفحة المقدمة إذ فى الغالب تكون النفحة عبارة عن الأكلة الشعبية للمجتمع المغربى فى سائر المدن وهى " الكسكسى باللحم " ويتحمل هذه النفحة صاحب الدار بمفرده أما فى الزاوية فيتبرع بعض المشتركين بالنفحة .

والنفحة كما يدل عليها اسمها ترمز لكونها هدية إلهية تجلب البركة والخير إلا أن هذا الإسم غير موجود فى المجتمع المغربى بل يطلق عليها اسم العشاء . ويقدم بغرض الاحتفاء والترحيب بالموجودين أو احتفالاً بالمناسبة التى تقدم بسببها سواء كانت درب صداق (عقد قران) أو ختان أو سابع (اليوم السابع للولادة) وهكذا .

والملاحظ فى المجتمع المغربى أن العشاء يمثل علامة مميزة فى كافة الاحتفالات الدينية أوالقومية وكافة المناسبات من أفراح أو أحزان . وبصفة عامة تقديم ما يؤكل يعتبر من الطقوس الأساسية فى أى إحتفال * .

وعند مقارنة " العشاء " الذى يقدم فى مدينة فاس بمثيله فى مدينة الرباط أظهرت الدراسة الاتفاق مع ماجاءت به دراسة فاروق مصطفى من حيث اختلاف النفحة المقدمة فى القرى عنها فى المدن فى المجتمع المصرى من حيث الكمية والنوعية (١) . والملاحظ عموماً تكوُن النفحة أساساً من الذبح سواء خروف أو دجاج ثم يضاف إليه الأكلة الشعبية للمجتمع سواء كانت " فتة " كما هو فى مصر أو " كسكسى " كما هو فى المغرب . ثم بعد ذلك تقدم الحلوى مع الشاى .

---

* عند استقبال الهيئات الرسمية لكبار الزوار يقدم لهم الحليب والتمر رمزاً للترحيب وإتباعاً لما كان عليه العرب فى صدر الإسلام .

(١)ـ فاروق مصطفى ، المرجع السابق ، ص ٢٢٦.

وعن الأدوار فى الحضرة فأهم الأدوار تتمثل فى الشيخ أوالخليفة الذى عليه ضبط نظام الذكر من تلاوة القرآن والإنشاد وذكر الجلالة وأسماء الله الحسنى ثم يلى دور الشيخ دور المنشدين الذين ازداد عددهم فى المجتمع المغربى بصورة ملحوظة لولعهم بحب الرسول صلى الله عليه وسلم . أما عن باقى الأدوار المتمثلة فى مسئول النفحة والبخور وماء الزهر فيقوم بها أحد الموجودين تبرعاً دون الالتزام بهذه الأدوار بصورة رسمية .

أثر الحضرة :

ما اجتمع الصوفية على أهمية أمر فى الطريق مثل ما اجتمعوا على أهمية الذكر بأنواعه المختلفة ، وما يجتمع الصوفية باختلاف تجاربهم ومنازعهم على هذا الأمر إلا ويكون له أكبر الأثر على مختلف الجوانب الجسدية والنفسية والروحية والاجتماعية لدى المتصوفة والتى بدورها ترقى المريد فى مقامات المعراج الصوفى لتوصله إلى الهدف المنشود .

فالحضرة من أهم العبادات التى تؤدى جماعة بعد الصلاة ، ولا جدال فى أن لها أثراً فعالاً فى بث المحبة وتوثيق العلاقة بين المريدين . فنظام الحضرة القائم على الوقوف فى شكل دائرة متشابكى الأيدى دليل على الاتحاد والوحدة ، اللذين يتحققان بذوبان كل أخ فى أخيه حتى يذوب الكل فى الشيخ الذى يذوب بدوره فى الحقيقة التى تعرف بالحضرة الإلهية .
وفسر أحد المشايخ هذا التشابك وأهميته بسريان المدد (القوة الروحية) المنبعث أساساً من الشيخ والممتد إلى باقى الإخوان ثم للشيخ مرة أخرى . وعموماً يبدو أن دورالشيخ فى الحفاظ على القوة الروحية للجماعة ككل من أهم الأدوار التى يقوم بها بما فى ذلك ضبط الحضرة ، لذلك يحرص على تنظيم وقوف المريدين حيث يقف القوى بجوار الضعيف والمتقدم فى الطريق بجوار المبتدىء . فالحضرة تعمل على امتصاص ما فى المريدين كلٌ تبعاً لحاله وصبه فى إناء واحد ثم إعادة توزيعه بالتساوى عليهم ليخرج الكل فى أحوال متقاربة إن لم تكن متطابقة .

وهذا معنى ما يقال من أن المشتركين فى الحضرة يجب أن يكونوا جميعاً على قلب رجل واحد ، بما فيهم من هو موجود معهم وليس هدفه الحضرة بل جاء لأمر فى نفسه ، كما هو فى الحديث المشهور " هُمُ القوم لا يشقى بهم جليسهم" . وهذا يفسر حرص الشيخ على ضبط إيقاع الذكر وكأن الذاكرين شخص واحد فالذكر الجماعى قوة وترابط ووحدة . فالحضرة تساعد على الشعور بالمساواة وبالتكامل وتنمى التكافل الاجتماعى وتوطد أواصر المحبة والتواد وتوثق الرباط الروحى بين الجماعة بإيجاد روح من التعاون والتآلف والترابط بين الذاكرين بغض النظر عن أحوالهم المادية

والاجتماعية والنفسية أو فوارق السن والمكانة الإجتماعية .

وعن أثر الحضرة على الجسد أجمع مجتمعا الدراسة أن للحضرة أثراً فعالاً فى الشفاء من الأمراض البدنية المختلفة وإن كان هذا يتوقف على مدى صدق المريد واعتقاده * .
بالإضافة إلى كثير من الحالات التى تحدث عنها المريدون كالشفاء من الصداع وضيق النفس (الربو) وكثير من آلام البطن وغيرها من الآلام التى تصيب الإنسان وقد انتهت تماماً بانتهاء الحضرة ** .

إذا كان هذا هو الأثر البدنى فالذى لا شك فيه أن الأثر النفسى للحضرة يفوق الأثر البدنى ـ الذى تعدى حدود العلم والطب ـ من حيث القوة والأهمية ، فالحضرة كما عبّر عنها غالبية من تناولهم البحث غذاء الروح وهى بمثابة " شحن للبطارية " لذلك لها أثر فعال فى تهدئة النفس والطمأنينة وتجديد الحال لدى المريد لتقويته من حين لآخر عن طريق الغذاء الروحى الذى لا غنى عنه فالحضرة للمريد من أهم وسائل الوقاية من كافة الأمراض البدنية والنفسية كما أنها بمثابة الدواء الشافى من كل داء .

ومن ثم أظهرت الدراسة فى مجتمعى البحث أهمية الحضرة والسبب وراء اجتماع الصوفية بصورة واضحة على الاعتماد عليها كأساس فى الطريق الصوفى فى كافة مراحله مهما ترقّى المريد فى أعلى مقاماته .وجاءت الدراسة متفقة مع ما ذكره فاروق مصطفى وجلسنان من أن الذكر (الحضرة) يعد من أهم الأنشطة الجماعية للطرق الصوفية بل لعله خير ممثل للنشاط الجماعى للطريقة . وتتمثل الأوجه الاجتماعية للذكر فى معانٍ كثيرة أساسية كوحدة الهدف حين يتجمع الإخوان سواء فى المسجد أو لدى " أحد الأحباب " للقيام بالنشاط الشعائرى وما يحققه ذلك من

---

* ـ وقد تم للباحثة ملاحظة شفاء بعض حالات المرض أثناء المشاركة فى الحضرة فى المجتمع المصرى وكانت الحالة المرضية شلل نصفى طولى للجانب الأيسر وأثناء الحضرة تم الشفاء تماماً بحمد الله . ..

ـ لم يكن هذا فى حضرة الشاذلية العقادية ولكن فى حضرة طريقة أخرى خلال الدراسة الاستطلاعية حيث زارت الباحثة عدة طرق .

** وذكر بعض مريدى الطريقة الكتانية مثلاً لتأكيد أثر الذكر على البدن قائلين أن شيخين من مشايخ الطريقة الكتانية نصحهما الطبيب بعدم الاشتراك فى الذكر (العمارة) للابتعاد عن الانفعال حرصاً على صحتيهما ، غير أنهما أصرا على الإشتراك يقيناً منهما بفائدة الذكر وكانت النتيجة شعورهما بتحسن واضح وملحوظ بدنياً وكذلك راحة نفسية لمسها منهما جميع الحاضرون للذكر .

علاقات كثيرة تدل على التعاون والمساواة والمحبة والتكافل الاجتماعى مما يحقق التماسك والترابط (١) . ويتضح ذلك كله من بداية تحيتهم بعضهم البعض واستقبالهم الحار الذى يسوده الترحاب والمودة والحب كما يتمثل الشكل الاجتماعى فى طريقة جلستهم على شكل دائرى يتجاور فيه الغنى والفقير والمتعلم وغير المتعلم والكبير والصغير ، وأثناء الذكر تتشابك أيدى الذاكرين دليلاً على التعاون والتماسك والتكافل الاجتماعى ، وبنهاية الذكر عند تقديم النفحة يظهر فى جلاء مدى تعاونهم وإنكارهم لذاتهم وتواضعهم واحترامهم بعضهم البعض ، بالإضافة إلى الاشتراك فى مناقشة مختلف المسائل العامة والخاصة بالطرق ، كل ذلك يؤدى إلى تعزيز الرأى الجماعى بصورة واضحة فى مختلف المسائل بصفة عامة . ويرى الصوفية أنهم مهما أشادوا بالذكر وتحدثوا عن فوائده ومزاياه فإنهم لا يوفونه حقه ، وإنهم يرون أنه ـ بعد التوبة والإخلاص ـ الباب إلى الترقى فى الدرجات وقطع المنازل وطىّ المسافات إلى المعارج وإلى الفتح والإلهامات (٢).

الاحتفالات

تهتم الطرق الصوفية بالاحتفال بالمناسبات الدينية وأهمها ذكرى مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل البيت وتشارك الدولة والهيئات الرسمية فى الاحتفال ببعض المناسبات العامة كمولد الرسول صلى الله عليه وسلم وليلة القدر ـ وليلة الإسراء والمعراج ـ ورأس السنة الهجرية ، كما تحتفل كل طريقة صوفية بذكرى مولد مؤسسها .
والهدف من إقامة الاحتفالات هو دوام تذكير الناس بهذه المناسبات حتى تستمر حية فى نفوسهم وحياتهم ، ويحيونها بالذكر والعبادة والصدقات على اختلاف أنواعها ، وما من شك فى أن الناس فى حاجة إلى وجود هزات قوية بصورة مستمرة تلفت أنظارهم إلى المواسم الدينية وتذكرهم بها ، فالاحتفال بذكرى مولد أولياء الله الصالحين إحياء للمناسبات والمواسم الدينية .

والأصل فى إقامة الموالد هو الاعتبار بسيرة صاحب المولد والانتفاع بذكراه ، فضلا عن انتهاز فرصة التجمع للتعارف والتعاون على البر والتقوى والانصراف إلى الله تعالى بذكره ، والتعبد له ، والاستماع إلى القرآن الكريم والانتفاع بوعظ رجال الدين من العلماء وذلك إلى جانب إخراج الصدقات (٣) بالإضافة إلى الفائدة المعنوية والخير الذى يعمّ على المشاركين فى هذا المولد .

---

(1)-World,Editedby Elmer H.Douglas and Ed win E.caluerley , volume LVII NOI. January , Pub lished by the Hastford seminary foundation P.15

(٢)ـ عبد الحليم محمود : المدرسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلى ، المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

(٣)ـ محمد زكى إبراهيم : أصول الوصول ، المرجع السابق ، ص ١٧٢ .

ويثار جدال حول مشروعية الاحتفال بذكرى الرسول صلى الله عليه وسلم وأولياء الله الصالحين ، والظاهر أن هذا يعد من السنة حيث كان الرسول صلى الله عليه و سلم يحتفل بذكرى ميلاده و صيام ذلك اليوم واحتفل بذكرى نجاة سيدنا موسى ومن آمن معه بصيام يوم عاشوراء فمبدأ الاحتفال بذكرى الصالحين مشروع ويمكن إدخال سائر الطاعات قياسا على احتفال الرسول صلى الله عليه وسلم بالصيام (١) .

و قد أمرنا الله أن نشكره على ما حبانا به من النعم ، وأعظم نعمة على خلقه بعث الرسول صلى الله عليه وسلم لذلك يرى مجتمعى الدراسة أن ذكرى مولد الحبيب المبعوث بالهدى رحمة للعالمين من أعظم المناسبات التى يحتفى بها ، فهى تضفى السكينة على القلوب بتذكر سيرته العطرة مما يبعث على النهوض الروحى ، ومن ثم كان الاحتفال بمولده صلى الله عليه وسلم ومولد أولياء الله الصالحين تذكير جماعى وقدوة جماهيرية وهو نوع من الشكر الجماعى لله تعالى . وفى تأكيد هذا الفهم يرون أن الاحتفال بذكرى الولى فى مكانه ـ له سر عظيم ـ حيث المشاركة الفعلية فى المولد ـ ذو الطابع الإسلامى ـ الذى لا يتعدى تدارس الولى بتجربته الصوفية الذاتية وجهاده فى الطريق مع إحياء هذا اليوم بإقامة حضرة ذكر كما سبق وأوضحنا .

إلا أن غالبية من تناولهم البحث يرون صعوبة المشاركة الفعلية فى الاحتفال بالمولد فى هذه الأوقات مما يجعلهم يتجنبون الذهاب لمكان الإحتفال إبتعادا عن الزحام والمشقة والتكلفة والسرقة وغيرها من المثالب التى لصقت بالموالد * . ولكن هذا لا يمنعهم من الاحتفال بهذه المناسبة فى زواياهم الخاصة أو ديارهم كما هو سائد فى المجتمع المغربى لما لهذه المناسبات من أهمية لهم فى تنشئتهم فى الطريق الصوفى .

وهذه الاحتفالات بصفة عامة لازالت فى المجتمع المصرى تمثل مهرجانات شعبية ومنابر للكلمة الطيبة والمواعظ الحسنة ، ومواسم للخير و البر وفيها منافع للناس ، فهى تجمعات تشكل مؤتمرات للتدارس فى شئون المسلمين محليا وعالميا ، وساحات للذكر والعبادة بالإضافة إلى أنها أسواق تجارية تعمل على تنشيط الحركة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والترويحية . وتشارك الدولة و الهيئات الرسمية (مشيخة الطرق الصوفية) بالاحتفال بمولد الرسول صلى الله عليه و سلم بالذكر والمدائح النبوية والتحدث عن سيرته العطرة .

---

(١)ـ الحسينى أبو فرحة " ندوة مشروعية الاحتفال بالموالد " في التصوف الإسلامي فى العدد ١٠٧ ربيع الآخر ، ١٤٠٨ هـ ديسمبر ١٩٨٧ م ، ص ٢٦ : ٣١ ، ص ٢٩

* انتهت ظاهرة موكب الطرق الصوفية بالاسكندرية بالسير فى الشوارع وحمل الأعلام والرايات الملونة ، بل اقتصر هذا على الأطفال والرجال الذين يبغون أشياء أخرى من وراء هذا التصرف بعيدة كل البعد عن الجانب الدينى .

أما فى المجتمع المغربى فكانت الاحتفالات تأخذ شكل الموكب الحافل إلا أن هذا الأمر انتهى تماما واقتصر الاحتفال على إقامة العمارة (الحضرة) داخل الديار أو فى إحدى الزوايا .

و الموالد فرصة طيبة لإحياء الذكريات العطرة التى تبعث القدوة فى النفوس ، ومحاولات مجدية للتعرف على الشخصيات الكريمة فى الإسلام . وإحياء هذه الذكريات المباركة سنة إنسانية من أصول طبائع الأمم وضرورة من ضرورات المجتمع للتنفيس والترويح ، ومناسبة ناجحة من مناسبات الانتعاش الثقافى والعلمى والنفسى والروحى والاجتماعى والتجارى وغيرها .

فالموالد مناسبات إجتماعية يلتقى الناس فيها على حب وود للاحتفال بذكرى الولى الصالح مما يحقق صورة من صور الوحدة واجتماع القلوب التى أراد الإسلام أن يقيمها بما فرضه من شعائر كصلاة الجماعة وصلاة الجمعة والحج. وفى هذه المناسبات يتحقق الترابط والتماسك وتتسع شبكة العلاقات الاجتماعية ، كما أنها تحافظ على المعتقدات الشعبية والعادات والتقاليد والتراث الأدبى والشعبى (١) .

ومن العادات المتوارثة فى الموالد قيام الصوفية بتقديم ألوان من الطعام والشراب للفقراء والمحتاجين والزائرين ويتحملون ما يتكلفه ذلك من نفقات كبيرة بإعتبار أن هذه المناسبات من أهدافها الألفة و المحبة و المودة والخير والبر والتعاون والتماسك والترابط والتكافل الإجتماعى .

والمولد كما ذكر محمد الجوهرى يمثل مناسبة هامة لتجديد العلاقة وتدعيمها بين الطرق الصوفية وأتباعها من خلال الولى الذى يحتفى بمولده ، ففى هذه المناسبة تجتهد الطريقة فى جمع أفرادها من المدن والقرى مع تنظيم إنتقالهم إلى مقر المولد (سواء كان فى الإسكندرية أو طنطا أو القاهرة ...) وتدبير شئون معيشتهم من مبيت وخلافه ، وتغطى النفقات من الاشتراكات والاعانات والهبات التى تتلقاها الطريقة من أعضائها . وتستغل فرصة المولد لجذب أفراد جدد للانضمام إلى الطريقة باعتبار أن مقر ضريح الولى مكان مفضل لإعطاء العهد الدينى للمريدين وتجديد العهد على يد الشيخ الحالى للطريقة ، كما تغتنم الطريقة هذه المناسبة فى إبرام وتدعيم علاقات المصاهرة بين أعضائها مما يقر إرتباطهم بالأواصر الأسرية (٢) .

إلا أن الدراسة الميدانية فى المجتمع المصرى أظهرت صعوبة استمرار هذه الظاهرة بنظامها السابق بل اقتصرت مشاركة أفراد الطريقة العقادية الشاذلية على الاحتفال فى زواياهم الخاصة للأسباب التى سبق ذكرها .

---

(١)ـ فاروق أحمد مصطفى : دراسات فى المجتمع المصرى الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر ، المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(٢)ـ محمد الجوهرى : علم الفلكلور : دراسة المعتقدات الشعبية ، الجزء الثانى ، المرجع السابق ، ص ٩٩ .

والموالد عند الصوفية من أبرز الأساليب التى تعمل على دعم الروابط بين الأعضاء لدورها الهام فى تغذية الشعور بالترابط بين الشيخ والمريدين مما يساعد على حيوية الطريقة وتجديد قوتها ، ومن ثم تكمن الوظيفة الأساسية للموالد فى نقل الاعتقاد إلى الأفراد الذين لم يروا الولى أو الشيخ المؤسس للطريقة من خلال توزيع صور الولى أو المؤسس وتذكيرهم بتعاليمه وترديدها علاوة على الاقتراب من الشيخ الحالى والارتباط به . كما أن المولد والتجمع لإحيائه هو فرصة لالتقاء أعضاء الطريقة وممارسة الذكرالجماعى ومناقشة أمور الطريقة و التغلب على مشكلاتها بوضع الحلول لها . كما يطرح الأعضاء المشكلات الشخصية التى تعترضهم سواء كانت خلافاً بين رجل وزوجته أو رجل وصديقه أو إمرأة وجارتها أو بين الأقارب وبعضهم أو بين إخوان الطريق وبعضهم وما إلى ذلك من الخلافات . وبذلك تدخل فرص هذه اللقاءات ضمن وسائل الضبط الأسرى والاجتماعى الذى يتحكم فى توجيه حياة هؤلاء الأفراد . ومن أهم الموالد التى يشارك فيها أفراد مجتمع الدراسة بمصر مولد سيدى أبى الحسن الشاذلى ويتم الاحتفال بتنظيم رحلة بالانتقال إلى المقام فى "حميثرة " بصحراء شرق مدينة قنا وقضاء يومين هناك فى الذكر والعبادة والتحدث عن سيرته وحياته وتجربته فى الطريق الصوفى وهذا المولد يحرص الغالبية على المشاركة فيه ونيل خيراته وأسراره بما فى ذلك الشاذلية العقادية ، محل الدراسة .

ولا يصح التحدث عن الاحتفالات والموالد دون الإشارة إلى المواكب التى يؤمها أبناء الطوائف المختلفة وزوار المولد لكونها ظاهرة دينية إجتماعية تتشكل من جماعات تطوف ببعض الجهات أو الأحياء لشكر الله على ما أعطى هذه الجماعات من هداية وطاعة . والمواكب دعوة هدفها إيقاظ القلوب الغافلة عن حب الله والترغيب فى الانتماء للجماعات الصوفية المختلفة (١) . لذلك فالمواكب كانت أكثر شيوعاً بين أهل الطرق الصوفية فى القرنين الماضيين عنه الآن وقد تحدث إدوارد وليم لين فى كتابه المصريون المحدثون عن الاحتفال بالمولد النبوى الشريف لدى دراويش الأحمدية بمصر ، وقدم وصفا تفصيلياً عن الموكب سنة ١٨٣٤ الذى اشتركت فيه عدة طوائف من الدراويش من أقسام مختلفة من العاصمة ، وما يحدث أثناء الموكب من كرامات وأفعال خارقة للطبيعة ، وما يتبعه الدراويش فى هذا الموكب والمولد من طريقة السير والجلسة ونوع الملابس التى يرتدونها ، ونظام الإنشاد والأذكار التى يؤدونها وأعدادها وسرعتها أو بطئها ، ونظام الذكر نفسه من جلوس ووقوف وتحرك الرأس يميناً وشمالاً على التعاقب (٢) . إلا أن الشاذلية العقادية ـ والشاذلية عموما ـ لا يحبذون الاشتراك فى المواكب و يذهب البعض إلى منع المريدين صراحة . وخلال البحث تم الإطلاع على بعض منشورات مشيخة الطرق الصوفية التى هدفها الحد من المواكب وما يسودها من الطبل والزمر غير المنظمين مما يحيد بالاحتفال عن هدفه الأساسى . إذ يتحول الموكب إلى نمط من الضوضاء والتهريج والترويح مع إختفاء الهدف الدينى تماماً .

---

(١)ـ فاروق أحمد مصطفى : البناء الإجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر ، المرجع السابق ، ص ١٦٦

(٢)ـ إدوارد وليم لين : المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم ، المرجع السابق ، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥ .

وترى جماعات من الصوفية أن المواكب امتداد للسنة النبوية وإحياء لها عندما دخل الرسول صلى الله عليه وسلم مكة فاتحا ، وقد تكاثر أهلها فدخلت الجماعات وهى تكبر وتذكر اسم الله تعالى .

فالمواكب لفت لأنظار الناس وهى عبارة عن رمز يشير إلى قوة الدين ورفع لوائه بين الناس وتذكيرهم بتاريخ الإسلام المجيد (١) .

وكان أبو الحسن الشاذلى يحرص على لفت أنظار الناس إلى المواسم الدينية الروحية ، فكان يسير فى المواكب وحوله أفراد من مختلف الطبقات من المجتمع رافعين الأعلام والرايات ، ضاربين الكاسات والدفوف ليس بهدف الشهرة وذيوع الصيت وإنما بهدف إحياء هذه المواسم فى نفوس الناس (٢) .

فالأصل فى الطبل والزمر ـ كما أظهر مجتمع الدراسة بمصر ـ كان ملائماً كوسيلة لجذب الناس فى وقت سيدى أبى الحسن الشاذلى ، أما الآن وبعد التقدم العلمى والتقدم التكنولوجى فانهم يرون عدم الحاجة إلى مثل هذه الوسائل البدائية للتوعية والإرشاد ، بل من الأفضل الابتعاد عن هذه الوسائل التى تسبب كثيراً من الاعتراضات على التصوف والمتصوفة وهذا ما تنادى به مشيخة الطرق الصوفية بمصر .

ويرى أفراد الطريقة العقادية الشاذلية أن الاحتفال بالموالد بالمشاركة بالطبل والزمر ليس من التصوف وأولئك الذين يشاركون فيه ليسوا بصوفية بل دخلاء عليه لا ينتمون حقاً للطرق بل يقتصر هدفهم على مجرد الاحتفال الظاهرى بهذا المولد الذى يضفى عليهم البهجة والسعادة والوقوف عند هذا الحد . أما المؤمنون بالتصوف والطريقة والوصول إلى المقامات العليا للنفس والروح فيمثل هذا اليوم لديهم جزءاً من تنشئتهم فى الطريق الصوفى لأهمية التعرف على التجارب الصوفية الذاتية مع نيل مدد هذا الولى أو سره العظيم الذى لاشك فى دوره الكبير فى تحقيق الرابطة الروحية بين المريد وأولياء الله الصالحين . بل إن التجار يسارعون بتجارتهم وبضاعتهم لمكان المولد اعتقاداً منهم بأثر بركة هذا الولى فى رواج تجارتهم وانعكاس هذه البركة على كل ما هو محيط بمكان الولى .

وتتفق ما أظهرته الدراسة الميدانية فى المجتمع المصرى مع ما ذكره فاروق مصطفى على أن هذه الممارسات من شعائر الجماعة التى تعتمد فى وجودها والاستمرار فى ممارستها على الاعتقاد فى أهمية الأولياء والشعائر المرتبطة بهم لدورهم الفعّال ولتأثيرهم على الحياة اليومية للفرد والمجتمع ، فالجماعات الصوفية تعتقد فى ارتباطهم الشعائرى بالأولياء برباط القرابة الشعائرية Ritual Kinship حيث يعتبرونهم آباءهم وأجدادهم الروحيين (٣) .

---

(١)ـ فاروق أحمد مصطفى : دراسات فى المجتمع المصرى الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر المرجع السابق ، ص ١١٣ .

(٢)ـ عبد الحليم محمود : أبو الحسن الشاذلى ، المرجع السابق ، ص ٥٠ .

(٣)ـ فاروق أحمد مصطفى : المرجع السابق ، ص ٥٠ .

إلا أن آراء مجتمع الدراسة بمصر غلب الأثر الروحى الذى هو سر الرابطة الروحية بالولى وسبب أداء الشعيرة على مجرد القيام بممارستها فى حياتهم اليومية وغير ذلك . فالأساس فى العلاقة حب الولى وتعلق القلب به ودوام زيارته والتعرف على سيرته وتجربته مع ربه عز وجل عن الاهتمام بأداء الشعيرة سواء بالمشاركة الفعلية فى المولد أو غير ذلك . فالشعائر التى تصحب الاعتقاد فى الأولياء تتمثل فى زيارة أضرحتهم والآداب الخاصة بهذه الزيارات ، وهى الاستعداد الروحى الذى هو الإيمان والاعتقاد فى قدرة الولى وفى كونه ملهم وبصيرته تخترق الحجب والاستعداد المادى بالاغتسال والوضوء (١) .

وتشمل الزيارة تحية الولى عند دخول مكان الضريح الذى يفضل فيه الدعاء لاعتقاد الزائر فى استجابة الله لدعائه فى هذا المكان المقدس وهذه الزيارة تعتبر بمثابة الحج الأصغر المبشر بتحقيق نعمة الحج الأكبر وهو حج البيت بمكة وزيارة مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ووجد هذا الاعتقاد لدى بعض مريدى الطريقة العقادية الشاذلية إذ اعتبروا زيارة أبى الحسن الشاذلى " بقنا " بمثابة الحج الأصغر وكذلك كثير من أبناء سيدى أحمد التيجانى بالمجتمع المغربى يعتقدون فى زيارتهم له بفاس بأنها بمثابة الحج الأصغر .

ويؤكد الشاذلية أن تقديرهم وحبهم للأولياء ينبع من تقديرهم وحبهم للرسول صلى الله عليه وسلم فالعلاقة التى تربط بين الرسول صلى الله عليه وسلم والأولياء لا تقتصر على علاقة القرابة المتخيلة وإنما تصل إلى حد علاقة القرابة الحقيقية ، حيث يعمل الأتباع على تتبعها عن طريق شجرة القرابة * التى تبدأ بالشيخ وتنتهى حتماً بأحد أبناء سيدنا على رضى الله عنه ثم النبى صلى الله عليه وسلم . وبذلك يتأكد لدى الصوفية أن تكريمهم ومحبتهم للأولياء إنما هو فى الواقع للولى الأعظم رسول صلى الله عليه وسلم (٢) .

ورأوا أن السبب وراء زيارة أولياء الله الصالحين والتبرك بهم يرجع إلى أن أولياء الله الصالحين هم صفوة عباد الله ، تولاهم سبحانه وتعالى بعنايته وأكرمهم بنور الإيمان وحفظوا عهد الله فحفظ عهدهم و تولى هدايتهم ونصرهم وتولوا القيام بحق عبوديته والدعوة إليه . فكأن الأمر اكراماً لتفوق الصفوة ، والتماساً لبركتهم التى تساعد على أن يصبح الفرد نفسه من الصفوة .

---

(١)ـ نفس المرجع السابق ، ص ٩٩ .

* لا يلجئون فى تتبعها إلى أوراق رسمية بل يلجئون فى ذلك للكتب التى تدون هذا النسب .

(٢)ـ فاروق أحمد مصطفى : دراسات فى المجتمع المصرى الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر ، المرجع السابق ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

وروى أبو داود عن النبى صلى الله عليه وسلم فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " إن لله أناسا ما هم بأنبياء ولا شهداء يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة لمكانتهم من الله عز وجل قالوا يا رسول الله من هم ؟ قال : هم قوم تحابوا بروح الله على غير أرحام بينهم ولا أموال يتعاطونها ، فوالله إن وجوههم لنور وإنهم لعلى منابر من نور ، لا يخافون إذا خاف الناس ولا يحزنون إذا حزن الناس " (١) .

وتوضح الآية الكريمة مواصفات أولياء الله بقوله تعالى " **ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى فى الحياة الدنيا وفى الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم** " (٢) ، فالولى هو من آمن بالله ورسوله واتقى وعمل صالحاً واهتدى بنور الحق واستقام وداوم على الذكر وكل هذا يمثل وصفا للصوفى الحق ولكل صالح تقىّ من عباد الله ـ وقسّم ابن عطاء الله السكندرى الولاية إلى ولايتين ولى يتولى الله وولى يتولاه الله ـ وأطلق أبو الحسن على هذين النوعين الولاية الصغرى وهى ولاية المحبين وطريق السالكين والولاية الكبرى وهى ولاية المحبوبين (المجذوبين) (٣) .

فمن وسائل تنشئة المريدين التقرب من أولياء الله والتبرك بهم والتأسى بتجاربهم الذاتية كأساس فى الطريق الصوفى مع التعرف على بعض الكرامات التى تحدث لهم فى الطريق والتى هى بمثابة ثمار طاعتهم وجهادهم .
والطريق الصوفى كما سبق وذكرنا يقوم أساساً على التأثير الروحى أو بتعبير أدق " البركة " وهو لا يتأتى إلا بواسطة شيخ ومن هنا كانت أهمية السلسلة المنبعثة من شيخ لآخر . وأصل السلسلة أنها من الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الصحابة إلى التابعين وتابعى التابعين إلى الشيخ الحالى فى الحياة . ومن هذا المنطلق تهتم الطرق ببركة الأولياء المؤسسين لها وهذه البركة لا تعتمد على حياة الولى بل توجد حتى بعد انتقاله .

وحقيقة الاعتقاد فى الأولياء ـ كماتبين لنا ـ ليس هو الاعتقاد فى ذات الولى بل الاعتقاد فى البركة التى تمثل الشىء المعنوى الذى وضعه الله عز وجل فى الولى والتى هى مرتبطة بروحه وليست بجسده * .

ونتفق مع فاروق مصطفى فى أنهم يلجئون إلى الاستعانة بالولى فى تحقيق دعائهم بحضور المولد فى المرات القادمة ، كما أن هناك اعتقادا سائداً بأن الولى هوالذى يدعو " أحباءه ومريديه " للحضور فى هذه المناسبة التى يعمها الخير والبركة (٤) ، وقد تتم هذه الدعوة عن طريق ... رؤيا يراها البعض أو تكليف من الولى بالحضور أو موافقة الشيخ فى الطريق لحضور مولد ولى معين دون سواه ، كما يعتقد البعض أن وجود فائض مادى لديه يوفى بتكاليف الانتقال والإقامة أيام المولد يعتبر دعوة من الولى وأن بركته هى التى يسرت لأتباعه تحقيق رغبتهم فى زيارته (٥) .

---

(١)ـ أخرجه الإمام أحمد والحاكم والترمذى باختلاف فى الروايات انظر : هامش تصحيح الإمام العراقى على إحياء علوم الدين ، المجلد الثانى ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، دون سنة النشر ، ص ١٥٨ .
(٢)ـ سورة يونس آية ٦٢ .
(٣)ـ محمد رمضان محمد سعيد : الآداب الصوفية لمريدى الطريقة الشاذلية ـ الطبعة الثانية ، دار بور سعيد للطباعة ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م ، ص ٢٨ : ٣٠ .
* أنظر الفصل الرابع : الأشراف والأولياء والبركة ، ص ١٤٦.
(٤)ـ فاروق أحمد مصطفى : المرجع السابق ، ص ٩٩ .
(٥)ـ نفس المرجع السابق ، ص ٩٩ .

وتتمثل آداب الزيارة كما ذكرها مريدو الطريقة العقادية الشاذلية فى تحية الولى بقول " السلام عليكم دار قوم مؤمنين أنتم السابقون ونحن اللاحقون اللهم اجمعنا وإياهم فى دار النعيم والدعاء للولى وقراءة الفاتحة للزائر ولأقاربه وإخوانه وهكذا " . ثم صلاة ركعتين تحية المسجد ثم قراءة سورة " يس " تبعاً للوقت المتاح للزائر ثم الانصراف . وكما ذكر مشايخ الطريقة العقادية الشاذلية أنه يجب الإعتقاد عند تحية الولى أنه يرد السلام بالفعل فالروح حية دائما لا تموت . أما تفضيل الدعاء فى هذا المكان فترجع لكونه بيت من بيوت الله ذا قدسية خاصة بسر الولى هى التى وراء التبرك به .

كما ذكر فاروق أحمد مصطفى عند تحليله لزيارة الأضرحة وبعض الأماكن المقدسة والقيام بالشعائر الخاصة بها أن فكرة التقديس أو البركة من الأفكار الهامة التى يعلقها الإنسان ببعض الأشخاص والأمكنة والأفعال والتصرفات والأشياء المادية مثل الأولياء من الأشخاص المقدسين ، و المساجد وأماكن الحج ، ومقامات الأولياء ، ومقصوراتهم كلها أماكن مقدسة ، وهذا يدل على الاعتقاد فى وجود مجال أو منطقة مقدسة يلجأ إليها الإنسان لحل مشاكله وقضاء الحاجات الضرورية ، ورفع الكوارث والمحن التى قد يصاب بها . كما أنه وجد تسليما مطلقا بأهمية الأولياء وبركتهم وقدراتهم الخفية على القيام بأعمال كثيرة ، وتحقيق كثير من الرغبات المكبوتة ، وتوفير الحماية للذين يلجئون إليهم فى أوقات الشدة (١) . وكل هذا قد اتضح فى الشاذلية العقادية وكذلك فى المغرب .

و تظهر فى زيارة الولى كثير من الرموز الشعائرية مثل القرب من مقصورة الولى والإمساك بها وتقبيلها وهذه الرموز تعبر عن مدى حبهم للولى ، وإن كانت هذه الأفعال تقابل من جانب قلة من المشتركين فى الموالد بشىء من الاستنكار إلا أن الغالبية يرون أن المقصورة ترمز إلى من دفن فيها ، والقبلة ترمز إلى فرط المحبة التى يكنها الأتباع والمريدين لوليهم (٢) . وليس من اتفاق فى هذا الباب حتى فى الطريقة الواحدة فالاختلاف موجود بين أفراد الشاذلية العقادية أنفسهم .

ورأى كثير من مريدى ومشايخ مجتمعى الدراسة أن الأفضل " ترك الاعتراض " فيما يفعله الزائرون عند زيارة الولى خاصة إذا كان فعل الزائر خاص به وبماله دون التأثير على غيره من الموجودين .

---

(١)ـ فاروق أحمد مصطفى : دراسات فى المجتمع المصرى الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر ، المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

(٢)ـ نفس المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

والبركة لفظ كثير الجريان على ألسنة السادة الصوفية ، وهو عندهم سر إلهى ، وفيض زاده الله تعالى ، والبركة ثمرة معنوية غيبية من ثمرات العمل الصالح ، يحقق الله بها الآمال ويدفع السوء ، ويفتح بها مغالق الخير من فضله ، وهى بهذا المعنى لون من الرحمة والفضل الإلهى . أما عن المدد وطلبه من الحى أو الميت فهو أمر معنوى مما وهبه الله من الأسرار والمعارف والعطايا الإلهية والهبات والبركات . وطلب المدد من الحى معناه دعاؤه وإرشاده وروحانيته وبركة صلاحه وتقواه وسره مع الله ، فطلب المدد من الميت طلب من روحه ، والتماس بركة مقامه عند الله ، والاستمداد من مدد الله عز وجل وسره . وطلب الدعاء أو الشفاعة من الحى أو الميت طلب عبودية وهو مباح فى الإسلام . وقد ذكر محمد زكى إبراهيم أن التوسل إلى الله بالصالحين من الأحياء و الموتى ليس معناه التوسل بالذات المشخصة من اللحم والدم والعظم ، والعصب ، وإنما هو التوجه إلى الله بالمعنى الطيب الملازم للروح سواء تعلقت الروح بالجسم فى الحياة أو تخلصت من الجسم بالموت ، وأضاف محمد زكى إبراهيم أن طالب المدد متوجه إلى الله تعالى بثلاثة أسباب مجتمعة :

١- لجوئه وإفتقاره

٢- إعترافه بالتقصير باستصحاب الوسيلة

٣- طاعته لأمر الله تعالى فى اتخاذ الوسيلة إليه (١) . وقال تعالى " **أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب** " (٢) ، والمقصود بالوسيلة كل ما يتقرب به إلى الله تعالى ، وقوله تعالى " أيهم أقرب " أى أيهم أقرب إلى الله فيتوسلون به وهذا دليل التوسل بالعباد المقربين .

وفى البخارى عن أنس أن عمر رضى الله عنه كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبد المطلب رضى الله عنه فقال : اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا صلى الله عليه وسلم فتسقنا ، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا ، قال فيسقون . والتوسل بالعباس كان لمكانته من النبى صلى الله عليه وسلم ، فهو يتوسل به صلى الله عليه وسلم فى الحقيقة ، وكذلك كل متوسل بولى من الأولياء فهو توسل بالنبى صلى الله عليه وسلم . لأن الولى لم ينل ما ناله من كرامة الله إلا بمتابعته للنبى صلى الله عليه وسلم ، وكل كرامة لولى من الأولياء هى معجزة للنبى صلى الله عليه وسلم (٣) .

ومن العرض السابق يتبين أن هناك نمطين للاحتفالات الدينية النمط الأول احتفال أعضاء كل طريقة صوفية بمولد مؤسسها ، والنمط الثانى هو الاحتفالات بمولد رسول الله صلى الله عليه وسلم و أهل البيت ، وذكرى ليلة القدر وليلة الإسراء والمعراج ورأس السنة الهجرية . وهذا النمط الأخير يتميز بعمومية الاحتفال به إذ يشارك فيه مختلف أفراد المجتمع كما تشارك الدولة والهيئات الرسمية فى بعض هذه الإحتفالات .

---

(١)- محمد زكى إبراهيم : أصول الوصول : المرجع السابق ، ص ٢٤٨ ، ٢٥٢ .

(٢)- سورة الإسراء آية ٥٧ .

(٣)- حامد إبراهيم محمد صقر : المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .

وعرف المجتمع المغربى قديما نمطين من الاحتفالات يشارك فيها أعضاء الزوايا والطرق مشاركة إيجابية ، ويتمثل النمط الأول فى احتفال الزوايا بالولى المؤسس لها وهذا احتفال موسمى يختلف موعده من زاوية لأخرى . والنمط الثانى يتمثل فى الاحتفال الجماعى على مستوى الزوايا باختلافها ـ بولى المدينة ككل * والمألوف أن له موعدا محددا (وهو بداية شهر أكتوبر فى هذه الحالة الخاصة) ويشارك فيه الأعضاء بموكب دينى حاملين الريات والأعلام وأنواع مختلفة من الشارات . وكل زاوية تشارك فى هذا الاحتفال بتقديم ما تستطيع تقديمه من أطعمة أو مشروبات أو غيرها . فعلى سبيل المثال يقدم تجار الحرير والنساجون عينات من أعمالهم اليدوية بهدف تزيين الضريح أو المقام ** (١) .

ونود أن نوجه النظر إلى أن الموالد لا يقتصر روادها على أعضاء الجماعات الصوفية فحسب بل يشترك عديد من أفراد المجتمع فى هذه الموالد وبعضهم لا يرجع الدافع الأساسى والمبرر الحقيقى لحضورهم المشاركة الجادة فى النشاط الدينى الذى تفرضه المناسبة بل جاءوا لممارسة بعض الأنشطة التجارية والاقتصادية والترويحية ، وبعضهم يقوم بأفعال خارجة عن حدود الدين الحنيف مما كان محل اعتراض كثير من رجال الدين والأزهر الشريف والغيورين على التصوف وأهل الطرق الصوفية من المشايخ والمريدين .

والجدير بالملاحظة عند دراسة التصوف فى المجتمع المغربى أن شمل الإنشاد كافة احتفالاتهم من ميلاد وعقيقة وختان ودرب صداق وزواج ووفاة وذكرى وفاة وغيرها من الاحتفالات الأخرى مما أضفى على الاحتفالات الدنيوية طابع الاحتفال الدينى .

وأصبح " المسمعين " أو المنشدين لهم دور جوهرى فى هذه الاحتفالات كما أدى لوجود مهنة تعرف بالمسمعين يتقاضون عليها أجر كعمل أساسى لهم . وبذلك فالإنشاد أكثر انتشاراً وتفضيلاً من قبل المجتمع المغربى فى كافة الاحتفالات ومن ثم غلب على الاحتفالات الدنيوية بالمجتمع المغربى نمط الاحتفال الدينى وإن كان فى ظاهر الاحتفال فقط دون باطنه .

---

* وهو سيدى على بيوسجاين Buseghine وهو العامل المهاجر ذو المعجزة الأسطورية الذى اتجه إلى " سفرو " حيث مكان الضريح أو المقام على أعلى هضبة فى المدينة .

(1)-Geertz Clifford, Geertz Hilred , Op. Cit, P.161

** وهذه الاحتفالات قضى عليها الاستعمار الفرنسى تماماً عدا الاحتفال بمولد الرسول صلى الله عليه وسلم والنصف من شعبان وكذلك الاحتفال ببعض أولياء الله الصالحين أمثال عبد السلام بن بشيش وابن عجيبة ومولاى إدريس ... الخ وإن كان الإحتفال يتم على نطاق ضيق فى منازل المحبين ويقتصر على الذكر " الحضرة " ويغلب عليه المدائح النبوية والإنشاد مع ولائم الطعام التى تقدم أثناء الاحتفال .

ثانيا : الآثار الاجتماعية

التصوف فى حقيقته مجموعة من المبادىء المتكاملة التى تحكم تصرفات أصحابه فى مختلف أوجه حياتهم - الروحية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية - وتطبعهم بطابع خلقى خاص . وقد اهتم التصوف اهتماماً كبيراً بالتربية الروحية والتربية الأخلاقية لارتباطهما ببعض ارتباطاً وثيقاً ، فلا حياة روحية دون حياة أخلاقية .
ومن الحقائق التى لا مفر من مواجهتها أن الانحلال الأخلاقى يرجع أساسا إلى نقص التربية الروحية . وأول اهتمامات التصوف بناء الخُلُق الاجتماعى حيث أنه يطبع الفرد بالسلوك الكريم . ويعمل على إحياء الضمير والشعور بالمسئولية ، ومحاسبة النفس ومراقبة الله سبحانه وتعالى على الدوام ، فهو من هذا المنطلق صاحب المثالية الخُلُقية وحامل لوائها .

لما كانت هذه من واجبات التصوف الأساسية فقد أدى ذلك إلى قيام الطرق من أجل تنشئة المريدين وتربيتهم دينياً وروحياً واجتماعياً عن طريق تهذيب سلوكهم وتنقية نفوسهم بإكسابهم أنماطاً سلوكية وقيماً دينية تتفق مع الآداب والأخلاق الإسلامية . ولذا نقول أنه يرمى إلى إحياء مثاليات وأخلاق وقيم المجتمع . وهذه القيم والأخلاق هى الرباط بين الناس جميعاً ، تنمى وتقوى بينهم العلاقات السليمة ، وتحقق عوامل الإخاء والصفاء والمودة المتبادلة .

والواقع أن حاجة إنسان اليوم للحياة الروحية - التصوف - تفوق فى أهميتها الحاجات الجسمانية لأن الروح اذا حرمت من احتياجاتها تصاب وتمرض مثلها مثل الجسم تماما ، والأمراض الروحية تسرى فى النفوس ولا يشعر بها الإنسان إلا بعد فترة طويلة أو قد لا يتعرف عليها مطلقا ، كما أنه يصعب تبين السبب الحقيقى المسبب للمرض وقد بين الله عز وجل أن من أهمل الحياة الروحية أو أعرض عنها يعيش حياة شقية فقال جل شأنه :{ **ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً** } (١) فالحياة الروحية من ناحية وقاية من أمراض قسمها البعض إلى قسمين : الأول يشمل الأمراض النفسية المتمثلة فى الشعور بالضيق والقلق والكآبة والانهيار أمام المشكلات التى قد تؤدى بمن يصاب بها إلى الإنتحار .
والثانى ويشمل الأمراض الجسمية التى تقسم أيضاً إلى نوعين : النوع الأول الأمراض التى تصيب الجسم نتيجة تأثير الحالات النفسية المرضية السابقة .
والنوع الثانى الأمراض الجسمية نتيجة الرذائل الأخلاقية والجرائم التى يرتكبها الذين انعدمت عندهم القيم والسلوكيات الروحية بدءاً من فوضى الحياة الجنسية وما ينتج عنها من أمراض خطرة كمرض الزهرى والإيدزاللذين بلغ خطرهما فى الولايات المتحدة أشده ،وإدمان المخدرات والمسكرات ولا تخفى أضرار ذلك على المتعاطين وما يعرضون أنفسهم له من

---

(١)- سورة طه آية ١٢٤ .

أمراض فتاكه .ويضاف إلى ذلك أن هذه الرذائل لا يقتصر ضررها على الفرد وحده وإنما تشمل أسرته وجيرانه ومجتمعه كله . ومن ثم فالحياة الروحية خير وقاية للأفراد من كل ضرر وشر لارتباطهم بالله واعتمادهم عليه وقربهم منه .

وفى ضوء ماتقدم ذكره يبين الأثر النفسى للتصوف فى حل كثير من المشاكل التى لا حل لها دنيويا والتى أوجدتها مسيرة الحياة المادية وطبيعة هذا العصر . إذ أن الانتماء للطريقة الصوفية وممارسة الحياة الصوفية يحقق للمريد السكينة الروحية والراحة النفسية والطمأنينة والرضا ، وتجنبه الشعور بالقلق والضيق والخوف وغيرها من أمثال هذه المشاعر . ويتحقق ذلك برجوع المريد بصفة دائمة إلى الله فى كافة أحواله ، ومعاونة الطريقة له فى إشباع رغباته وقضاء حاجاته ورعاية شئونه وحل مشاكله وحثه على المشاركة فى الحياة العامة والتكيف مع المجتمع الذى يعيش فيه أو أى مجتمع آخر ينتقل إليه . وبذلك فالطريق بمثابة المعين للمريد فى كافة أوجه حياته العملية والأسرية والاجتماعية .

ووجود الفرد فى جماعة تربطه بهم صلات وروابط شعائرية قوية لها صفة الدوام والاستمرار ــ حتى أن مريدى الطريقة العقادية الشاذلية يرون أنها مستمرة " دنيا وآخرة " ــ. وتسودهم مشاعر المحبة والإيثار ، وتجمعهم مبادىء وقواعد وآداب خاصة بهم ، تقوى لديهم الشعور بالتعاون والمساواة والتماسك والتضامن والتكافل الإجتماعى وغيرها من القيم التى طمست عليها الحياة المادية . وبذلك جاءت إجابات مجتمع الدراسة متفقة مع ماذكره أبو الوفا التفتازانى عن التصوف بأنه محاولة من الإنسان للتسلح بقيم روحية جديدة تعينه على مواجهة الحياة المادية (١) .

وقد قرر بعض الأطباء وأيدهم علماء النفس أن للتصوف دوراً فعالا فى شفاء الإنسان من بعض الأمراض الجسمية ، فكما أن للحياة النفسية السيئة أثراً على تأخر الشفاء أو تفاقم المرض ومضاعفاته فإن للحياة النفسية الراضية المطمئنة أثرا فعالا على سرعة الشفاء . فتحقيق سعادة الإنسان لا تكتمل إلا بسد الحاجات الأساسية له ومن أهمها إشباع الحياة الروحية وهى إحدى الحاجات الضرورية التى لا يمكن أن يحيا الإنسان حياة سوية بدونها . ومما يؤكد العلاقة الوثيقة بين التربية الروحية والأخلاقية وبين التربية الأخلاقية والنفسية وبين الصحة النفسية والصحة البدنية حديث الرسول صلى الله عليه وسلم :" من ساء خلقه عذّب نفسه ومن كثر همه سقم بدنه " . إلا أن هذه العلاقة لم تكن موضع اهتمام علماء الصحة والأطباء والمريدين وعلماء الإجتماع إلا بقدر يسير جدا .

ودور التصوف فى هذا المجال سبق وتحدثنا عنه عند معالجتنا للأثر النفسى والجسدى والروحى للذكر (الحضرة) واتضح بالدراسة الميدانية أنه كان سببا للشفاء من أمراض جسدية مثل الصداع والقرحة والشلل النصفى فى مجتمعى الدراسة .

---

(١)ـ أبو الوفا الغنيمى التفتازانى :" أدعياء التصوف كثيرون " مجلة التصوف الإسلامى، العدد ٩٨، رجب ١٤٠٧ مارس ١٩٨٧ ، ص ٤ .

وتكمن أهمية الناحية الروحية فى التصوف فى انعكاسها على أوجه الحياة المختلفة : فإذا تأثرت الروح أثرت بدورها على الجوانب النفسية والجسمية والأخلاقية للفرد ، وامتدت لتشمل كافة الجوانب الاجتماعية محققه التقدم الأخلاقى الذى يؤثر بدوره على السلوك والقيم السلوكية . وهذه كلها من المقومات الأساسية للتقدم الإجتماعى والحضارى ومن ثم فدور التصوف روحياً من أسمى أدوار التصوف لصالح الفرد والأسرة وانعكاسه على المجتمع * .

وفيما يتعلق باثر الطريقة الصوفية على المريدين من حيث التخلى عن الصفات المذمومة والتحلى بالصفات المحمودة فقد وضح فى جلاء اختلاف إجابات المبحوثين وتباينها أكثر من تشابهها وتقاربها ، وهذا أمر طبيعى لذاتية التجربة الصوفية - كما سبق وأوضحنا - ولاختلاف الحالات المدروسة من حيث المقامات والأحوال ** . إلا أن هذا لا ينفى وجود بعض الصفات المتشابهة الناتجة عن وحدة الطابع لدى الصوفية عامة ولدى أفراد هذه الجماعة بصفة خاصة .

وتحليلا لآراء مجتمع الدراسة مع الاعتماد على الملاحظة فى كثير من المواقف ، اتضح أن أول الصفات التى يسعون للتخلى عنها الكبر والكذب والعصبية والفتوة (الجبروت) والغضب وحب الشهرة والصيت . وفيما يتعلق بالصفات التى يسعون للتحلى بها فإنها تتمثل فى الحب فى الله أولاً وأساساً ثم الخدمة والذل والانكسار ، وتقوى الله فى السر والعلانية والكرم والرضاء والتسليم وإخلاص النية لله . وبالنظر إلى هذه الصفات نجد أنها عموما من أسس حسن الخلق . وروى صاحب طبقات الصوفية بسنده عن الحارث بن أسد المحاسبى بسنده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " أثقل مايوضع فى الميزان حسن الخلق ".
لذلك جعله الحارث المحاسبى هدفا له فى الحياه يسعى لتحقيقة (١) . مستندا فى ذلك لقول الرسول صلى الله عليه وسلم " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " ومكارم الأخلاق لا تتم إلا باكتمال تهذيب ظاهر العبد وباطنه فقد أمرنا الله تعالى بأعمال ظاهرة وأخرى باطنة ونهانا عن أمور باطنة وأخرى ظاهرة فقال سبحانه وتعالى { **وذروا ظاهر الإثم وباطنه** } (٢) .

وصنف احمد الدردير هذه الأمور والأعمال الظاهرة والباطنة فجعل الباطنة نوعين ، الأول ما أمرنا بها الله عز وجل من الإيمان بالله ورسوله والرضا بالقضاء والقدر والتسليم لله تعالى والصبر على البلاء وحب الله ورسوله وأوليائه

---

* انظر الفصل السادس ، الذكر ص ٢٥٥ .

** قد حاولنا تصنيف الحالات المدروسة تبعا لتواريخ أخذ العهد ، إلا أننا لاحظنا صحة قول مريدى العقادية الشاذلية وهو " الطريق لمن صدق وليس لمن سبق " ولذلك وجدنا أن أقدمية المريد ليست دليل على تقدمه وترقيته فى الطريق

(١)- عبد الحليم محمود : الرعاية لحقوق الله لأبى عبد الله الحارثى المحاسبى ، المرجع السابق ، ص ٤٦ .

(٢)- سورة الأنعام آية ١٢٠ .

والاعتماد على الله تعالى فى جميع الأمور وحسن الخلق والخوف والرجاء والإخلاص لله تعالى وكف النفس عن اتباع الهوى والشهوات ومحاسبتها . والنوع الثانى ما نهانا عنه الله تعالى ويشمل الكبر والعجب والرياء وحب الرياسة والتفاخر والجاه والحقد والحسد والبخل . أما الأمور الظاهرية التى أمرنا بها الله عز وجل شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا ، وبقية الأحكام المذكورة فى الفقه . وفيما يتعلق بالأمور الظاهرية التى نهاناعنها فإنها كثيرة منها الزنا وشرب الخمر والقتل والنميمة والغيبة وأكل أموال الناس بالباطل (١) .

وبالاستناد إلى تصنيف أحمد الدردير للأمور الظاهرية والباطنية وبمقارنتها بآراء مجتمعى الدراسة يتضح أن مريدى الطريقة العقادية الشاذلية بمصر أكثر اهتماما وتركيزا على التخلى عن الأمور الباطنية المنهى عنها والتحلى بالأمور الباطنية المأمور بها . أما عن متصوفة المجتمع المغربى وخاصة أبناء الطريقة الكتانية فأظهرت الدراسة اهتمامهم بالتحلى بالأمور الظاهرية المأمور بها والتخلى عن الأمور الظاهرية المنهى عنها .

ومن هنا يمكن القول بوضوح أن أثر الطريقة الصوفية على مريدى العقادية الشاذلية امتد لتغيير الأمور الباطنية ومن ثم انعكست على أفكارهم وآرائهم وقيمهم ونظرتهم لذاتهم ولكل من حولهم . أما مريدى الطريقة الكتانية بالمجتمع المغربى فلا يتعدى التغيير حدود التحلى بالأمور الظاهرية المستحبة والتخلى عن مثيلها المكروه ومن هنا جاء التغيير طفيفا غير منعكس بصورة واضحة على أفكارهم وآرائهم وقيمهم ونظرتهم لذاتهم ولمن حولهم على خلاف الحال فى المجتمع المصرى وذلك عدا قلة انعكس تصوفهم على أفكارهم وقيمهم مؤثرا على سلوكهم بالانعزال والانقطاع للعبادة .

وبتأمل الصفات التى يحاول مجتمعا الدراسة التخلى عنها نرى أن التصوف ليس مجرد رداء خارجى يرتديه العابد أو مجرد مظهر سلوكى يمكن ملاحظته أو مجموعة مصطلحات وعبارات تجرى على ألسنتهم ، وإنما التصوف مجاهدة النفس للتخلى عن الصفات المذمومة والتحلى بالمحمودة التى أمرنا بها الله عز وجل سواء فى العقيدة أو الأخلاق ، لذلك فالتصوف يدعو إلى إيجاد إنسان جديد فى أخلاقة ومثله ومعاملاته واجتماعياته (٢) .

---

(١)ـ أحمد الدردير: تحفة الإخوان فى آداب الطريق ، المرجع السابق ، ص٣.

(٢)ـ فاروق عبد الجواد شويقه : الانسان .... الانسان دراسة مستوفاة من القرآن الكريم ودعوة إلى تكوين علم جديد، المرجع السابق ، ص٤ .

فالتصوف يهدف إلى صعود الإنسان بروحه واتصاله بالله سبحانه وتعالى ، وذلك لا يتم إلا بتسامى الإنسان عن الرذائل وتخليه عنها ثم تكامله بالفضائل . فالإنسان كلما ارتفع فى المكانة كلما سعى للتواضع وكذلك العكس كلما كان فى أدنى مراحل النفس كلما تطلع للتكبر ـ فهدف الطريق تغيير المريد شخصيا ونفسيا وأخلاقيا وسلوكيا . ولا شك أن التقدم الأخلاقى أكبر وسيلة للتقدم الاجتماعى والحضارى ، حيث أن من أهم عوائق هذا التقدم ازدياد الجرائم وتفشى دوافع الشر والرزيلة بين الناس ، ومن ثم فالانحلال الأخلاقى من اكبر عوامل إعاقة نمو الحياة الاجتماعية وتقدمها . وعلى العكس من ذلك إذا تحول الناس إلى أخيار بدافع الحياة الروحية وأحب كل واحد لغيرة ما يحب لنفسه ، وتسابق من أجل فعل الخير لتمكن الناس من القضاء على الشرور والرذائل واقتربوا من رضوان الله حيث أن أقربهم إليه أسبقهم فى ذلك كما ذكر فى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم " خير الناس أنفعهم للناس " .

إذاً ، فالتصوف ليس مجرد انقطاع للعبادة وترك المجتمع والانعزال عنه بل هو فى الحقيقة عامل محرك بذاته ودافع قوى إلى عمل الخيرات بمختلف أشكالها لأن التقرب إلى الله يتم بعبادته وحبه وخدمة عباده .

والدراسة الميدانية أظهرت هذه الحقيقة من حيث كون المتصوف إنساناً يعيش حياة عادية يأكل ويشرب ويعمل ويتزوج ويعبد الله ويتعامل مع أفراد مجتمعه الصغير والكبير بقواعد وآداب وقيم خاصة به مما جعله يختلف عن غيره فى أمر هام وهو نظرته الخاصة لربه ولذاته ولمجتمعه ولكل من حوله وهذه النظرة فى حقيقتها منبع حاله وعلاقته بالله القائمة أساسا على الحب .

أثر التصوف على العمل

أكدت الشاذلية العقادية أن للطريقة الصوفية أثراً على نظرتهم للعمل والغاية منه ، متأسين بأبى الحسن الشاذلى الذى نادى بالعلم والعمل الذى أساسه قصد وجه الله ، وترك العلم والعمل الذى تستلذ به النفس وطبيعتها فتنحرف بالسالك إلى الغرور أو اتباع شهوة النفس . بذلك نظرت الشاذلية للعمل كوسيلة وليس كغاية فى حد ذاته .

أما مايتعلق بالمال والجاه أو المنصب والمكانة فكل هذا لا علاقة له بالعمل إستناداً إلى بعض آيات القرآن الكريم : " **وما من دابة على الأرض إلا على الله رزقها** " (١) و " **أليس الله بكاف عبده** " (٢) وكان هذا وراء شعورهم بالثقة فى الله والاعتماد عليه فى الرزق دون ربط الرزق بالعمل : فالعمل أساسه وجه الله أما الرزق فليس أساسه العمل ، وإنما هو من عند الله ، وإن كان مع ذلك واجبا لأن الله أمر بالسعى والعمل " **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون** " (٣) .

---

(١)ـ سورة هود آية ٦

(٢)ـ سورة الزمر آية ٣٦ .

(٣)ـ سورة التوبة آية ١٠٥ .

فالعمل واجب لله تعالى ولكن الرازق هو الله ، والعمل سبب ظاهرى لا يترتب عليه الرزق . وهو مجال الأعمال الصالحات واختبار سلوكى للإيمان يرتفع الناجح فى اجتيازه إلى أعلى الدرجات كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " التاجر الصدوق الأمين يُحشر مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين " (١) وفى شأن هذا الحديث الشريف قال أبو العباس المرسى السكندرى : " بأى طريق يحشر مع النبيين ، وبأى طريق يحشر مع الصديقين ، وبأى طريق يحشر مع الشهداء ، وبأى طريق يحشر مع الصالحين . يحشر مع النبيين بأداء الأمانة وبذل النصيحة ، ويحشر مع الصديقين لأن الصديق شأنه الصفاء فى الظاهر والباطن ، والتاجر الصدوق كذلك قد استوى ظاهره وباطنه ، ويحشر مع الشهداء لأن الشهيد شأنه الجهاد والتاجر الصدوق يجاهد نفسه وشيطانه وهواه فيحشر مع الشهداء بهذا الوصف ويحشر مع الصالحين لأن الصالح شأنه أخذ الحلال وترك الحرام . "
وهذا الحديث يوضح فى جلاء مكانة العمل الخالص لوجه الله .

فالعمل يؤدى كسبب ووسيلة للرزق ، ويتوجب إتقانه لقول الرسول صلى الله عليه وسلم " إن الله كتب الإحسان على كل شيء ... " (٢) وقوله : إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه " (٣) وليس الغرض من الإجادة والكفاءة زيادة المال المتحصل ، وإن كان يرحب به . وهذا مفهوم يقرب من التوكل بمعناه الصحيح حيث يؤدى المرء ما عليه من واجب ، ولا ينسب لفعله تحقيق النتائج وإنما العوائد من الله الرزاق المعطى .

وانعكس شعور المريدين بالثقة بالله والتوكل عليه فى عدم الالتفات إلى الظلم الذى يوجه إليهم من قبل الرؤساء أو الزملاء فى العمل . بل محاولة الارتفاع والعلو على هذا الظلم كنوع من التسليم لإرادة الله . واعتقادا فى أن هذه الأمور ضمن الاختبار الدنيوى حيث يقول الحق تعالى " **وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون ؟** " (٤) واضعين أمام أعينهم آيات القرآن الكريم " **إن الله يدافع عن الذين آمنوا** " (٥) .

بينما نجد الأمر مختلفاً تماماً فى حالة وقوع الظلم على أحد الزملاء فى العمل وبصفة خاصة إن كان أحد الإخوان فى الطريق إذ نجد اتجاهاً إيجابياً إزاء الظلم الموجه لأحد الإخوان بتفضيل التدخل لإيقاف الظلم والحدّ منه مهما يترتب على هذا الأمر من ردود فعل قد تسبب مشاكل لهؤلاء الذين يدافعون عن المظلوم . ومع ذلك هناك أقلية ممن تناولهم البحث رأوا أن الأفضل ترك الأمر لله دون تدخل مع التسليم لمراده .

---

(١)ـ أخرجه الترمذى والحاكم عن أبى سعيد الخدرى ، الفتح الكبير ، المرجع السابق ، الجزء الثانى ص ٤٠ .

(٢) ، (٣)ـ أخرجه الامام أحمد ومسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجه عن شداد بن أوس ، النبهانى ، الفتح الكبير ، المرجع السابق ، الجزء الأول ص ٣٤١ .

(٤)ـ سورة الفرقان آية ٢٠ .

(٥)ـ سورة الحج آية ٣٨ .

وهذان الاتجاهان يمثلان أحوال المريدين المختلفة فى التعامل مع الظلم بصرف النظر عن عدم قبولهم له على العموم . ويمثل الإتجاه الأول منتهى الإيجابية فى دفع الظلم مع وجود شعور قوى بالرغبة فى التغلب عليه .
والاتجاه الثانى يمثل التسليم والتوكل على الله لتحقيق مراده مع تفضيل هذا الاتجاه لدى المظلومين أنفسهم بصفة خاصة استناداً لقول الله تعالى " **إن الله يدافع عن الذين آمنوا** " .

ولإظهار اختلاف الصوفى من حيث المفاهيم ونظرته للحياة عن غير الصوفى نذكر بعض أقوالهم السائدة التى تعكس مفاهيمهم الخاصة مثل قولهم " الفقر لله هو الغنى الكامل " : أى كلما شعر المريد بحاجته لله وفقره له كلما اتصف بالغنى ومن ثم فالمفهوم هنا بعيد تماماً عن ارتباط الفقر والغنى بالمال . وإن كانت كتب الصوفية تعرض قضية الفقر إلى الله بتوسع وعمق إلا أن مجتمع الدراسة لم يظهر به إدراك للأبعاد التى انطوت عليها هذه المعانى فى كتب القوم .

كذلك مفهوم التصوف للحرية من حيث كونها تمام العبودية وعبر عن ذلك بوضوح أحمد صبحى بقوله أن الحرية فى التصوف تمثل طرفى المتناقضات حيث إرادة قوية تسعى للتحرر من كل رق وتقطع صلتها بكل شىء من جانب ثم تلقى بنفسها فى العبودية لله مسلمة بالجبر المطلق من جانب آخر (١) . وهذا المفهوم واضح عند مجتمع الدراسة حتى اعتبروها أحياناً الهدف النهائى لكل ما يفعلون .

كذلك اتضح من الدراسة الميدانية لمريدى الطريقة العقادية الشاذلية امتلاكهم للعناصر المادية المتمثلة فى الغسالة الكهربائية والمكنسة الكهربائية والتليفزيون الملون والڤيديو والسيارة على الرغم من البيئة الشعبية التى يعيشون فيها والمستوى التعليمى المتوسط الذى غلب عليهم . إلا أن هذا إن دل على شىء فإنما يدل على اختلاف مفهوم التصوف عن مفهوم الزهد الذى جمع بينهما كثير من متصوفة ومحبى التصوف فى المجتمع المغربى .
ويؤكد ذلك أن المتصوف فى المجتمع المصرى ـ كما سبق وذكرنا ـ إنسان يعيش حياة عادية إلا أنه كما ذكر ماكس ڤيبر ذا مفاهيم وقيم وأخلاق وأفكار مختلفة ذات تأثير قوى على سلوكه (٢) .

---

(١)ـ أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، المرجع السابق ، ص ٢٤٠ .

(٢)ـ أحمد أبو زيد : " ماكس ڤيبر والظاهرة الدينية " عالم الفكر ، المجلد الثالث عشر، العدد الثالث ، ص ٣٠٧ .

أثر التصوف على الأسرة

طبيعى أن يكون للزواج والأسرة أهمية خاصة عند الصوفية لأن الزوجة المتفاهمة روحيا تسهل مهمة الشيخ مع المريد ولا تكون عقبة تمثل ضغوط الدنيا ومطالبها .

وقد كان نمط الزواج السائد داخل الجماعة الصوفية ـ وهو المعروف والشائع فى فترة الستينات وأوائل السبعينات من هذا القرن ـ تفضيل ما يعرف " بالزواج الداخلى " ، وهو الذى يتم فيه زواج أحد المريدين من إحدى بنات أو إحدى قريبات إخوانه فى الطريق .

إلا أن أواخر السبعينات والثمانينات تفصح عن اتجاه عام بانخفاض نسبة حدوث هذا النمط من الزواج بين أهل الطريق الصوفى . وإبداله بالنمط الثانى المعروف " بالزواج الخارجى " . وهذه الظاهرة تمثل الإتجاه الشائع فى المجتمع بصفة عامة .

والذى يلاحظ هنا أن التغير الذى أصاب المجتمع ذاته بفقدان السيطرة الأبوية تدريجيا فى المجتمع المصرى ، ونتيجة لأثر النموذج الغربى على الشباب من حيث عدم الاعتداد بنصيحة الكبار ، والاستقلالية فى القرارات ، والاتجاه إلى اختيار الزوجات من بين زميلات الدراسة أو العمل ، والمبالغة فى ذلك إلى حدّ السخرية من وجهات النظر الأبوى، قد تغلغل أيضا فى المجال الصوفى .

ولعل أولى انعكاساته صعوبة قبول مبدأ التسليم للشيخ من قبل الكثير من الشباب أو غيرهم ، وبالذات المتعلمين منهم عموما ، الذين يميلون إلى اعتبار أنفسهم حجة فى كل الأمور المتعلقة بذواتهم أو ما قد يعرض لهم من أحداث كما أن انعكاسه الثانى هو عدم قبول تدخل الغير ولو كان الأب أو الشيخ فى اختيار الزوجة ، الأمر الذى قوى لديهم عبر وسائل الاعلام المرئية والمسموعة عن العلاقات الموصلة للزواج قد تعرضها وسائل الإعلام بالمفهوم التجارى المسيطر على الفن المعاصر .

ومع ذلك أظهرت الدراسة الميدانية تفضيل " الزواج الداخلى " اعتقادا منهم أن ذلك يجعل الزوجات أكثر تفهما لأزواجهم وأكثر تقديرا لأحوالهم التى تنتج عن ارتباطهم بالطريق والشيخ وعلاقتهم بالإخوان . وهذا من حيث المبدأ النظرى ، وقد لا تتفق وقائع حياتهم وسلوكهم معه . والقلة يرون فى النمط الثانى فائدة تكمن فى إمكانية زيادة عدد الطريقة بجذب أعضاء جدد من خلال علاقات المصاهرة . وهى حجة لها ظاهر تبريرى ، وتحمل فى باطنها رفض التدخل فيما يسمونه الخصوصية . والتضارب فى اتجاهاتهم يظهر أيضا إذا لاحظنا أن كثيراً منهم لايخفون وجود مشاكل زوجية قابلتهم فى حياتهم يرجعون سببها الأول ـ فى رأيهم ـ إلى إتباع نمط الزواج الخارجى ، والسبب الثانى يكمن فى عدم أخذ رأى الشيخ فى الزواج سواء بالاستشارة أوالتبرك به . غير أنه مع ذلك ، من الأمور المفضلة لدى

المريدين اللجوء إلى الشيخ فى حل الخلافات الزوجية لاعتقادهم أنه أفضل من يتدخل فى حل المشاكل بين الزوج وزوجته ، الأمر الذى ، يتطلب فى بعض الأحيان مثول الزوجات أمام الشيخ والتحدث معهم على انفراد . وفى أحيان أخرى التحدث مع الطرفين معاً بغية إزالة أسباب الخلاف . وقد يتخذ قرارا ـ يرونه شبه ملزم ـ بإزالة أو نسيان ما سبب الخلاف . فعلى حين أنهم ليسوا جميعا فى اتجاههم لإستشارة الشيخ قبل الزواج أو القصد إلى الزواج الداخلى إلا أنهم جميعا يلجئون إليه فى المشاكل الزوجية ويأخذون بتوجيهه بعد الزواج .

وفيما يتعلق برأى المتصوفة فى أثر سلوكهم فى الطريق الصوفى على معاملتهم لزوجاتهم ، وما يطرأ من تغيرات ، فقد أجمعوا على حدوث تغيير فعلى وأن دخولهم الطريق الصوفى قد انعكس إيجابيا على معاملتهم لزوجاتهم . إلا أنه بمقارنة أقوال الأزواج من ناحية وأقوال الزوجات من ناحية أخرى ، وتأمل الاختلافات بينهم ، يبدو لنا أن الأزواج تحدثوا فى إجاباتهم عن السلوك المثالى ، أى ما يجب أن يكون وقد تصوروا أنه كائن بالفعل ، ولم يتحدثوا عن الواقع . ويضاف إلى هذا أنهم يؤكدون دورهم مع الزوجة فى تعريفها بالطريق ومحاولة إيصالها به : فذكر البعض أنهم أعطوا عهوداً لزوجاتهم بعد أخذ إذن الشيخ وكذلك أعطوهن " الورد " ، وأشاروا إلى محاولتهم تعليم الزوجات آداب السلوك الصوفى عن طريق الاقتداء بالزوج فى المعاملات اليومية . إلا أن التحدث مع الزوجات والتردد عليهن بالزيارة والمعايشة أظهر أنهن لم يأخذن العهد ولم يسحبن الورد بانتظام . بل اتضح من البحث عدم حرص الأزواج على حث زوجاتهم على أداء الورد ، وأنهم دائما يلتمسون لهن العذر بأن مسئوليتهن الأساسية ـ وهى رعاية شئون المنزل وتربية الأبناء ـ لا تسمح بالوقت الكافى لغير ذلك . والظاهر هنا أنه عند التنفيذ العملى يفضلون الحصول على خدمات الزوجات المنزلية على التضحية بهذه الخدمات مقابل التزام الزوجات بالأوراد والطريقة .

وأجمع المتصوفة ـ ممن تناولهم البحث ـ أن المطلوب من المرأة هو دورها الأساسى فى رعاية البيت وتربية الأبناء بالإضافة إلى أداء العبادات كالصلاة والصيام أما ما عدا ذلك من أوراد وأحزاب وأذكار فهى ليست مطالبة بها .

والحقيقة أن الطريقة العقادية الشاذلية لا تحبذ وجود نساء فى الطريقة ، إذ سبق لأحد الخلفاء أن أعطى عهوداً للنساء ، وازداد عددهن فى الطريقة وساد الاختلاط مما سبب كثيرا من المشاكل والخلافات التى أشاعت العديد من الإعتراضات على الطريقة لهذا السبب . وبعد وفاة هذا الخليفة الذى كان له فضل كبير فى جذب عدد هائل من الرجال والنساء فى الطريقة العقادية الشاذلية وبالذات بالإسكندرية فضّل مشايخ وخلفاء الطريقة العقادية الشاذلية تجنب إعطاء عهود للنساء أو مشاركتهن فى الحضور فى الذكر والمذاكرة . وإن كان هذا لم يمنع من وجود حالات إستثنائية تم فيها إعطاء عهود لنساء ، مع تخصيص وقت محدد للجلوس مع الشيخ كلما اقتضى الأمر .

وفيما يتعلق برأى الزوجة فى زوجها المتصوف بعد دخوله الطريق تبين أن له جانبين : الأول يتمثل فى الزوجات اللاتى لم يلمسن أى نوع من التغير لأنهن تزوجن وأزواجهن فى الطريق بالفعل ، والثانى يتمثل فى نمطين : نمط أول وهو اعتراض البعض على كثرة ذهاب الزوج إلى الشيخ والجلوس مع الإخوان ، ونمط ثانى وهو الترحيب بذهاب الزوج للشيخ والإخوان . وأظهرت إجابات أصحاب الجانب الثانى بنمطيه أن أزواجهن لم يبدو عليهم التغير الواضح فى المعاملة الزوجية .

وبذلك يلاحظ إختلاف كبير بين دور الزوج وعلاقته بزوجته ودوره فى الطريق وعلاقته بشيخه وإخوانه . ويرجع سبب هذا الاختلاف إلى طبيعة الرجل المصرى (الشرقى) بصرف النظر عن اتجاهه الدينى وهو الذى يتميز عن غيره من الرجال فى مختلف البلدان ببعض الخصائص التى تجعل علاقته بزوجته قد تأخذ شكلاً أو نمطاً مميزاً من أعمدته خاصية الأمر والنهى بالإضافة إلى تغليف معاملته للزوجة بغلاف من الشدة . وأخيرا الاعتماد على الزوجة فى كثير من أمور الحياة ـ كشئون المنزل وتربية الأبناء ـ تحت شعار مسئوليات الزوجة ، مما كان وراء إتجاه الزوج نحو ربط كثير من الأفعال بأمور ليس بينها ارتباط فى الحقيقة كعدم الرغبة فى التجديد فى المنزل والزهد وعدم معاونة الزوجة وارتباطها بالرجولة والكرامة . وعلى العكس من ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم " خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلى " (١) .

والذى لا شك فيه أن هذه الأمور لا نلاحظها فى المتصوف وعلاقته بزوجته فحسب بل تمثل نمطا شائعا ، إن لم يكن غالبا ، فى المجتمع المصرى وإن كان هذا الرأى قائما على الملاحظة فقط دون الدراسة الدقيقة ، إلا أننا حضرنا أكثر من موقف شدة بين المريدين وزوجاتهن كما تم لنا أيضا حضور مجالس الذكر وبعض الزيارات الاجتماعية وبمقارنة سلوك هؤلاء المريدين مع زوجاتهن ومع إخوانهم فى الطريق وجدنا إختلافاً كبيراً أشبه بتمثيل علاقة المريدين بعضهم البعض ـ فى مختلف الظروف سواء فى الحضرة أو الزيارات الاجتماعية ـ بالعلاقة المقدسة التى على المريد احترام قواعدها وآدابها على الدوام أما علاقة المريد بزوجته فهى علاقة خارج هذا النطاق وهى بذلك لها قوانين وآداب مختلفة تماماً .

وأوضحت الدراسة عدم تغير دور المتصوف مع زوجته بصورة ملحوظة أو محسوسة فى حين أنها أثبتت تغيراً واضحاً فى شخصية المتصوف المعنوية وكذلك فى نظرته للحياة . وما من شك فى أن هذا الأمر يقترب من الحالة الطبيعية للمرء ، إذ لابد أن يبدأ المريد بتغيير ذاته أولا وهذا يتم بانشغاله بالله وبكل من يذكره بالله سواء الشيخ أو الإخوان . وهذا الأمر ليس بالسهولة واليسر ، بل كما سبق وذكرنا أنه أصعب الأمور مما جعل كثيرا من الصوفية يطلقون على الطريق الصوفى إسم " المجاهدة " .

---

(١)ـ أخرجه الترمذى وابن ماجه والطبرانى وابن عساكر .أنظر النبهانى الفتح الكبير ، المرجع السابق ذكره ، جزء ٢ ص ١٠١

فجهاد النفس بترقيتها من مرتبة إلى أخرى كالترقى من النفس الأمارة إلى اللوامة إلى الملهمة لا يتم إلا بالتخلص من كثير من عيوب النفس وأدرانها واكتساب كثير من الفضائل ، الأمر الذى جعل الصوفية يجمعون على أنه يستغرق وقتا طويلا ، بل قد يصل مكوث المتصوفة فى مرحلة النفس اللوامة ما يقرب من عشر سنوات أو يزيد مما يجعل المتصوف يظل منشغلا بذاته من حيث الإصلاح فترة طويلة ، ثم بعد ذلك فى مرحلة لاحقة ينعكس هذا التغيير على أقرب المحيطين به (مجال الأسرة) ثم تتسع الدائرة لتشمل المجتمع ككل . وكما ذكرنا فالتجربة الصوفية ما إن تسطع إلا ويشع نورها ليشمل كل من حولها ـ وتتمثل المراحل الثلاث بصورة واضحة من خلال آيات القرآن الكريم فقد قال الله تعالى : " **يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا إهتديتم** " (١) ، " **يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة** " (٢) " **ولتكن منكم أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** " (٣)

ولا يفوتنا التنويه عن أن بعض خصائص الرجل المصرى ـ التى سبق ذكرها ـ قد تمثل عائقاً فى سرعة تغير المتصوف مع زوجته عن باقى العلاقات الاجتماعية الأخرى . لذلك يتضح أن الزوج يفضل أن يعطى زوجته قدراً محدوداً من التصوف لا يعوق قيامها برعاية شئون منزلها وأسرتها ، ويقصد بإعطاء العهد والورد مجرد الوصلة والرابطة بين الزوجة والطريق الشاذلى اعتماداً على القول الشائع لأبى الحسن " من قرأ وردنا له ما لنا وعليه ما علينا " .

لذلك فالزوج باعطائه فكرة عامة لزوجته عن الطريق الصوفى دون دفعها للالتزام بالطريق ومحاولة الترقى فى معارجه إنما هدفه تسيير شئون حياتهم وانعكاس المفاهيم الصوفية على الحياة الأسرية وليس هدفه انخراط الزوجة فى الرحلة الصوفية لتغيير ذاتيتها إدراكاً وسلوكاً ومعرفةً .

وهذا النمط من العهد الذى تأخذه الزوجة يدخل فى نطاق ما هو مشهور لدى الشاذلية باسم " قبضة البركة " وهى القبضة التى هدفها مجرد التبرك بالشيخ ، وليس لها أى التزامات أخرى متمثلة فى الطاعة أوالتسليم أو الالتزام بالورد أو الحضور مع الإخوان .

وهذا النمط يكثر الإخوان منه وخاصة فى حضور بعض كبار المشايخ بهدف الزيارة ويحرص على أخذ هذه القبضة من ليس لديه الإرادة الكافية للسير فى الرحلة الصوفية والترقى فى مقاماتها ومن ثم لا يحرم من التبرك بهؤلاء القوم الذين يحبهم ويتمنى الانتماء إليهم . وهؤلاء من يُطلق عليهم " المحبين فى الطريق " .

---

(١)ـ سورة المائدة آية ١٠٥.

(٢)ـ سورة التحريم آية ٦ .

(٣)ـ سورة آل عمران آية ١٠٤.

ولما كانت الدراسة قد أوضحت أن مبادىء الطريقة وقواعدها إنما تعرف وتكتسب عن طريق معايشة المريدين بعضهم البعض وعلاقتهم بشيخهم ، فكيف إذن يمكن للزوجة أن تتعرف على مبادىء الطريقة وقواعدها وآدابها ، وإن استطاعت التعرف عليها من خلال الزوج فكيف يتم لها اكتسابها دون المعايشة الواقعية فى الحياة الإجتماعية .

والأمر لا يختلف كثيراً فيما يتعلق بانعكاس دور المريد ـ الأب ـ على أبنائه ، اختلافا كبيراً عن علاقة المريد بزوجته . وإن كانت إحدى أوجه الاختلاف تكمن فى الرغبة الباطنة فى حث الأبناء على اتباع السلوك الصوفى والسير الحقيقى فى الطريق خاصة الذكور منهم .
فأجمع من تناولهم البحث على الرغبة الشديدة فى انتماء أبنائهم الذكور للجماعة الصوفية إلا أن هذا لا ينفى وجود التسليم لإرادة الله فى هذا الأمر بصورة قد تجعل البعض يحكم عليها بنوع من اللاإيجابية .
وأرجع المتصوفة تسليمهم فى أمر مثل هذا إلى الآية الكريمة " **إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء** " (١) وكذلك إلى القول المشهور عن الشاذلية بأن أولاد أبى الحسن مدونون فى اللوح المحفوظ مما أكد لديهم الشعور بأنه مهما كانت الرغبة شديدة لديهم فى إنتماء أبنائهم للطريق الصوفى إلا أن هذا لا يغير من الأمر شيئاً .
وهذا ما ذكره خليفة الطريقة فى الإسكندرية مبرراً عدم انتماء أبنائه ذكوراً وإناثاً للطريقة الصوفية .

التصوف والقدوة

ويتضح من ذلك أن التغير الواضح الملحوظ فى المتصوف يبدو أساساً فى تغيره معنوياً وهذا ينعكس فى سلوكه الذاتى ـ أولاً ـ الناتج عن بعض الاشعاعات الفردية المترتبة على بعض التغيرات التى تصيبه فى بداية الطريق . كالهدوء النسبى عوضاً عن العصبية ، والمودة والرحمة فى المعاملة بدلاً من الشدة وغيرها من الصفات الذاتية التى أثر فيها الطريق بشكل واضح . أما عن ظهور هذه التغيرات كدوافع وأنماط سلوكية فى تعامل الصوفى مع أبنائه وقيامه بدور التوعية والإرشاد والتنشئة الدينية . فهذا ـ كما أوضحت الدراسة الميدانية ـ غير ممارس من متصوفة هذا الزمان ولعل السبب راجع إلى أن من تناولهم البحث يتراوحون بين درجات النفس الدنيا : اللوامة والملهمة * ..

وعلى الرغم من ذاتية التجربة الصوفية كما أجمعوا على ذلك ووضوح أثر الطريق الصوفى على المريدين ذاتهم وقلة إنعكاس هذا الأثر خارج نطاق المريد وحياته الخاصة كما أكدت ذلك الدراسة الميدانية ، إلا أن هذا لا ينفى حقيقة التجربة الصوفية كما شبهها هنرى برجسون بأنها كالشمس ما إن تسطع إلا ويشع نورها لتشمل كل من حولها .

---

(١)ـ سورة القصص آية ٥٦.

* أنظر الفصل الرابع " التنشئة الاجتماعية والتأثير الثقافى " ، ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

وأضاف أن الصوفى ما يكاد يهبط من السماء إلى الأرض ـ بعروجه فى المقامات الصوفية ـ حتى يشعر بالحاجة إلى أن يمضى إلى الناس يعلمهم ويبلغهم أن العالم الذى ندركه بالأعين وإن كان حقيقياً ، فإن ثمة عالماً آخر غيره ، وليس هذا العالم بالمحتمل أو الممكن فحسب ، كما قد يؤدى إلى ذلك البرهان العقلى ، بل إنه يقينى يقين التجربة . فالصوفى الذى يحس بالحقيقة تنحدر فيه من منبعها بقوة فعالة ، لن يستطيع أن يمنع نفسه عن نشرها . لذلك يبدأ الصوفية لتحقيق هذا بأن يكونوا هم القدوة (١) . وليس المقصود هنا القدوة سلوكياً (خارجياً) بل القدوة نفسياً (داخلياً) : القدوة بحالهم الداخلى من مشاعر الحب والإخلاص والرضا ثم انعكاس هذه المشاعر على شخصهم وذاتيتهم من استقرار نفس وطمأنينة وسعادة ثم على سلوكهم ومعاملاتهم * . فالتجربة الصوفية تحول الحياة الإنسانية وتغير الشخصية مما هو دنى وأنانى إلى ما هو نبيل ونزيه (٢) .

والقدوة تعد من أهم الوسائل الثلاثة ** الأساسية التى بها يتم تحقيق القيم فى النفوس الناشئة ، فوجود القدوة أمر ضرورى للغاية ، ومن الخطأ أن يظن إنسان أنه مستغن عنها فى مختلف مراحل تطور حياته ، لأن الإنسان كائن اجتماعى يتأثر بالمجتمع ويؤثر فيه ، ومن الخطأ أيضاً الظن بأن الأخلاق الفاضلة تتحقق للفرد أوالمجتمع بمجرد سن القوانين وتوقيع العقوبات ؛ فما لم توجد القدوة الحسنة فى مختلف مجالات حياتنا الاجتماعية ، وما لم يكن الإنسان راغباً حقاً فى تغيير ما هو عليه من أخلاقيات مذمومة ، لن يتحقق شىء منها . وأمرنا الرسول صلى الله عليه وسلم بالإقتداء بصحابته قائلاً :" أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم " .

وقد فطن الصوفية إلى هذا المعنى ويُروى عن أبى الحسن الشاذلى أن سئل : لماذا لا تؤلف الكتب فى علوم القوم (أى قوم الصوفية) فقال : كتبى أصحابى ، إشارة إلى أهمية إيجاد القدوة فى التربية . فوجود النماذج الصالحة لها تأثير فعال فى تربية النشء . إذ من أهم وسائل التربية المحاكاة ، لأن التربية فى جوهرها اقتلاع عادات فاسدة من نفس الإنسان ومحاولة تعويده على عادات أخرى حسنة (٣) .

---

(١)ـ هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، تعريب سامى الدروبى ، عبد الله الدائم ، المرجع السابق ، ص . ٢١ .

* حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم " ألا إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب "

(٢)ـ محمد كمال جعفر : التصوف طريقاً وتجربةً ومذهباً ، المرجع السابق ، ص ٢٦

** الوسيلة الثانية هى جهاد النفس والوسيلة الثالثة هى العادة (وكما يطلق عليها علماء التربية المحاكاة . وهى أكثر إرتباطاً بالوسيلة الأولى) .

(٣)ـ أبو الوفا التفتازانى : التربية الإسلامية منهجها وأهدافها ، مجلة التصوف الإسلامى ، العدد ١٠٥ ، ١٤٠٨ هـ ١٩٨٧ م ، ص ٤ .

والقدوة ذات علاقة وثيقة بالدعوة بل تمثل نمطا من أنماطها فهناك " دعوة بالسلوك " وتتم بالاقتداء و " دعوة بالقول " وهى قائمة على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهذه تتوقف على علم الداعية وإعداده وتأهيله وقدرته على التأثير على غيره وإقناعه بما يدعو إليه ، لذلك فالدعوة فرض كفاية وليست فرض عين . وأسلوب الدعوة يختلف من فرد لآخر تبعاً لاستعداده وتأهله لهذا الدور الأمر الذى يتوقف على شخصية الداعى من ناحية واستعداد المدعو للإستجابة من ناحية أخرى . وأظهرت الدراسة الميدانية شيوع النمط الأول من الدعوة بين المريدين أما النمط الثانى فمَثّله قلة من المؤهلين لذلك ، ومن بين مبحوثى الطريقة العقادية الشاذلية خرج الخليفة " بأرمون " فى سياحة من أجل الدعوة من السلوم إلى الحبشة من أجل فتح الطريق . وكذلك خرج الخليفة " بالإسكندرية " فى سياحة من أجل الدعوة فى ضواحى الإسكندرية ، والباقى رأى أن الطريق الشاذلى بصفة خاصة لايحتاج لدعوة لأنه أمر مقدّر ومكتوب إذ الشائع عن أولاد أبى الحسن الشاذلى " أنهم مدونون فى اللوح المحفوظ " .

وهذا الاتجاه يتمشى مع اعتبار التصوف للخاصة وليس للعامة ، لذلك فأهله ليسوا فى حاجة للدعوة ، ولو أن مشكلة المجتمع المصرى المعاصر إنما هى فى ابتعاد أعداد كبيرة عن أصل الدين ذاته أو ما يُعرف بمبادىء الإسلام والإيمان والحلال والحرام والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . لذلك فمن المنطقى أن توجه الدعوة للإسلام منهجاً والتزاماً قبل الدعوة للتصوف باعتباره الإحسان الذى يمثل المرتبة الأعلى من الإسلام والإيمان . فكيف تتم الدعوة للأعلى دون توفر الأدنى .

لذلك فكثرة عدد المريدين الذين مثلوا النمط الأول من الدعوة وهو الدعوة بالسلوك أو قلة عدد من مثل النمط الثانى وهو الدعوة بالقول لا يدل على تقصير المريدين فى هذا الشأن بل هو فى الواقع أمر طبيعى يناسب ما هو سائد فى المجتمع المصرى المعاصر ويتمشى مع ظروف من تناولهم البحث من حيث أمية بعضهم وقلة من سنحت لهم ظروفهم بالحصول على التعليم العالى مع عدم توفر عدد كبير منهم من ذوى التأهيل والاستعداد لهذا الدور الذى يقتضى أن يقوم به المؤهلون من أهل العلم . فكما يقول البعض " إن الأعمى لا يقود أعمى مثله فعليه أن يبصر أولاً ثم يقود الخلق " .

والدعوة الصوفية دعوة اجتماعية صريحة تعمل على إقامة مجتمع سليم متكامل يسوده جو من الحب والرحمة والعفو والإخاء الصادق والإخلاص الكريم بكافة المُثُل التى تؤهله للوصول إلى مرتبة أرقى المجتمعات فالصوفى الحق موقفه الجهاد والإصلاح فى المجتمع فالتصوف رسالة موجهة للفرد والمجتمع تعمل على تبصير الناس بالمنابع الحقيقية للدين الحنيف وبذلك تعمل على إصلاح المجتمع (١) .

---

(١)ـ عبد الحفيظ القرنى ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ ، ١١٩.

والذى لا شك فيه أن صلاح الإنسان ـ المتصوف ـ الذى هو نواة المجتمع مبشر بصلاح المجتمع وكون الصوفية هم القدوة وحرصهم على تأدية هذا الدور مبشر أيضاً باستمرارية ودينامية توليهم هذا الدور الإيجابى الفعال وانعكاسه على أفراد المجتمع ككل . مما يلقى الضوء على أهمية دور التصوف والطرق الصوفية فى صلاح الإنسان وكذلك صلاح المجتمع وهذه تعد الأهمية الأولى والأساسية للتصوف .

أثر التصوف فى الضبط الإجتماعى

التصوف من غاياته أن ينشر الخلق القويم بين طبقات المجتمع والخُلق القويم هو الدعامة الأولى التى يبنى عليها المجتمع أمنه واستقراره (١).

وتحدث محمد هشام سلطان عن أثر الرضا والتوكل والمراقبة والمحبة على الفرد والمجتمع وقد نبأ بوجود مجتمع تسوده هذه الفضائل أن يكون مجتمعاً سعيداً مطمئناً (٢) كل فرد فيه رقيب على ذاته يتمتع بضمير حى محقق الضبط الاجتماعى بنوعيه الضبط الخفى والضبط الظاهر . فالطريقة لم تضع لأتباعها الأصول فى الحياة الدينية فحسب ، بل امتدت لتشمل كافة نواحى حياتهم الاجتماعية فى مختلف العلاقات بين الشيخ والمريد وبين المريدين بعضهم البعض ، وبين المريد ونفسه وأهله وغيرهم من سائر أفراد المجتمع ، كما وضع الصوفية أصولاً وقواعد وآداب لتوادهم ومحبتهم وتزاورهم والمشاركة فى الأفراح والأحزان وغيرها من العلاقات المختلفة (٣) .

الضبط الإجتماعى

وللطريقة دور إيجابى فى تحقيق الضبط الاجتماعى وقد وجدت بعض الطرق ـ كما سبق وذكرنا ـ كالطريقة الحامدية الشاذلية التى اهتمت بهذا الشأن اهتماماً كبيراً مما جعلها تضع قانوناً خاصاً بها يعمل على ضبط سلوك الأعضاء داخل الجماعة وخارجها (٤) . مما كان له أكبر الأثر فى تهذيب سلوك الأفراد والتحكم فى علاقاتهم ، هذا

---

(١)ـ أحمد إدريس الإدريسى : "التصوف وأثره فى المجتمع" موضوع تم طرحه فى ندوة الطرق الصوفية دور الطريقة التيجانية ـ المملكة المغربية ـ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، ربيع الثانى ١٤.٦ ديسمبر ١٩٨٥م .

(٢)ـ محمد هشام عبد الرحمن شكرى سلطان : مدارج السالكين عند الصوفية وأثرها فى السلوك ، المرجع السابق ، ص ٧.٩ : ٧١٨ .

(٣)ـ عامر النجار : المرجع السابق ، ص ٨٥ .

(٤)ـ فاروق أحمد مصطفى ، المرجع السابق ، ص ٢٤٥ .

بالإضافة إلى دور الشيخ الفعال فى الفصل بين الناس فى حالات النزاع والخلاف ، وامتدت جهود الشيخ لتشمل المجتمع ككل . ومن ثم يتضح أثر الطريقة الذى لا يمكن إنكاره على الحياة الاجتماعية التى هى بمثابة دعوة لتدعيم المبادىء والقيم الدينية ، ونداء للتمسك بالآداب والأخلاق الإسلامية التى لا بديل لها لخلق مجتمع فعال بناء .
لذلك لا يقتصر دور الطريقة على حياة العضو الدينية بل تشمل كافة أوجه حياته العملية والأسرية والاجتماعية ، فالعضو يلجأ إلى الجماعة لسد كافة حاجاته الدينية والدنيوية ولحل مشاكله المختلفة ، لأن الطريقة هى المأوى والملجأ لأعضائها .

المناصفة

وتطبق الجماعة نظام المناصفة * بهدف تحقيق الضبط الداخلى فى شكله الظاهر واختيار صورة المناصفة من حق المريدين الذين قد يجعلونها علناً خلال مايعرف لديهم "بالهدرة" وفيها يقدم المريد نفسه قائلاً "نعم ياسيدى الفقير يقدم نفسه يريد المناصفة" وهكذا . فيقول الشيخ بعد عرض الأمر عليه عشرة آلاف أستغفر الله العظيم وأحياناً يتبرع أخوه فى الطريق ويقول للشيخ " نعم ياسيدى الفقير يأخذ عن أخيه ألف أستغفر الله العظيم " وفى حاله الموافقة وهو الغالب يقول الشيخ " كذلك " . وهناك نوع آخر من العقاب يتمثل فى الحرمان من الاشتراك فى الحضرة بل الذكر خارج الحلقة (المنطقة المقدسة) لمدة أسبوع مثلاً أو تنظيف الميضأة وهذا يعتبر شيئاً صعباً على النفس وأحياناً أخرى يكون العقاب أن يدعو المريدين عنده للقيام بالحضرة فى منزله ويتكفل هو بالنفقة . وذلك يوضح أن الشيخ يوجه العقاب تبعاً لحال المريد ونفسيته فالعقاب نفسه جانب أساسى فى تنشئة المريد فى الطريق . وفى بعض الحالات الخاصة، أو فى حاله وجود خلاف بين الخلفاء ، يطلب من الشيخ جلسة سرية مع ترشيح الأفراد الذين يتدخلون بين الطرفين لفض الشجار . وفى الغالب لا يزيدون عن اثنين أو ثلاثة يرأسهم الشيخ والخليفة ، وفى الهدرة التالية يقال نتيجة ما حدث فى المناصفة ويعترف المخطىء بخطأه فيقول " نعم ياسيدى الفقير أخطأ فى فلان ومناه الصفا أو يطلب العفو " وهذه تسمى تقديم النفس . والشيخ يراعى عند اختيار من يتدخل لفض الشجارأن يتوافر فيه العقل والحكمة ولا يشترط السن أو العلم . ولا يخفى ما فى هذا من تربية للتواضع والاعتراف بالخطأ ومقاومة نزعات النفس نحو الكبر والغرور والعجب .

---

* كلمة مناصفة أى مناه صفا ومن السنة أن يقدم الإخوان شىء كغرامة بعد الاستغفار . ورُوى أن كعب بن مالك قال للنبى صلى الله عليه وسلم . إن من توبتى أن أخلع من مالى كله وأهجر دار قومى التى فيها أتيتُ الذنب فقال له النبى صلى الله عليه وسلم يجزيك من ذلك الثلث فسارت سنه الصوفية المطالبة بالغرامة بعد الاستغفار.
السهروردى : عوارف المعارف ، المرجع السابق ، ص ١٠٩-١١٠.

وكان للتصوف دور كبير فى الضبط الاجتماعى فى كثير من الأقاليم وخاصة التى ينتشر فيها عادة الأخذ بالثأر، فكلمة طيبة بسيطة من رجل صوفى ملهم لها فعل السحر فى النفوس تقضى على دواعى الشر والفتنة ، فإذا بالمتنازعين جميعاً إخوة متحابون متآلفون يسعون فى سبيل الخير والوئام والصالح العام .
وبذلك كان للشيخ تأثير إيجابى ودور فعال فى فض المنازعات وإقامة السلام ، وتحقيق الأمن والقضاء على التشاحن والتباغض وحل المشاكل على اختلافها سواء كانت دينية أو دنيوية (١) .

*****

وكل هذه الأمور تكوّن مقومات الأثر الفعال للتصوف والطريقة الصوفية على المجتمع فى دفع عجلة الحياة إلى الحركة والتسامى والتقدم لذلك قد يكون ضرورة لا بديل لها فى مكافحة الجريمة ومقاومة الانحراف وإيقاظ الضمير وتحقيق الضبط الاجتماعى وتدعيم القيم وترسيخها . إذ الطريقة تتغلغل فى حياة أعضائها الدينية والاجتماعية والعلمية والتربوية والفكرية مما يجعلها ذات أثر فعال على كافة أنماط سلوكهم مع مختلف الأفراد الذين يتعاملون معهم .

والحقيقة التى لا يمكن إغفالها دور التصوف الإيجابى فى تشييد الدولة الإسلامية باعتبار أنه يستقى منابعه من الدين الحنيف ، وهو الذى ظل حافظاً لرسالة الإسلام ، يجاهد فى سبيلها ويعمل من أجلها ، وهو الذى أدرك إدراكاً حقيقياً لمعنى الدين ، فاحترم مقدساته ونفذ تعاليمه وتولى عبء الدفاع عنه (٢) ، فقد دأبت الجماعات الصوفية على نشر الدين الإسلامى فى القارة الافريقية منذ ما يزيد على مائة عام ومن أول روادها وأهمهم الفرق السنوسية حيث نشرت الزوايا والمساجد فى ربوع صحراء وريف ليبيا وما هو واقع جنوبها ونمت منها الجماعات التى آزرت حركة المقاومة فى شمال إفريقيا ضد الاستعمار الفرنسى والإيطالى بكل عناصر الشباب والبطولة (٣) .
فالطرق الصوفية نشرت الإسلام فى آسيا وأفريقيا وحملت رايته إلى كل مكان وكسبت له الملايين وأسست دولة المرابطين والموحدين لنجدة الأندلس ولحماية المغرب العربى من وثبات الأوروبيين (٤) .

---

(1)-Qamber , Akhtar , Op.cit,P.196.

(٢)ـ عبد الحفيظ فرغلى على القرنى : التصوف والحياة العصرية ، المرجع السابق ص ١٥.

(٣)ـ نفس المرجع السابق ، ص١١٦.

(٤)ـ عامر النجار : الطرق الصوفية فى مصر ، نشأتها ونظمها وروادها ، المرجع السابق ، ص ٨٤.

وقد ذكر الجبرتى أن هزيمة الفرنسيين فى مصر كانت على أيدى رجال المقاومة الشعبية من أبناء الطرق الصوفية وشيوخها الذين جعلوا من الأزهر والأحياء الشعبية فى مصر حصوناً منيعة لا تقتحم ومشاعل للثورة لا تخمد نيرانها وكانت الفتوة الصوفية هى النجدة التى يستنجد بها صلاح الدين فى الحروب الصليبية كلما مالت به الموازين فى ساحات القتال (١) .

والطرق الصوفية التى أظهرت التزاماً وميولاً سياسية وجهوداً عسكرية ظهرت فى الدول التى وقعت تحت وطأة القوى الاستعمارية الأوروبية ، فكانت السنوسية والتيجانية والشاذلية من الطرق التى كافحت من أجل الاستقلال السياسى للإسلام (٢) .

وهكذا نلاحظ أن الطرق الصوفية يختلف دورها فى المجتمعات باختلاف الظروف الأيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تواجهها ، وذلك إن دل على شيء فإنما يدل على مدى شمولية التصوف وقوته وقدرته على الوفاء بمختلف حاجات المجتمعات مما يتناسب وظروف كل مجتمع وما يحتاج إليه . ولمعرفة الدور السياسى للطريقة العقادية الشاذلية أظهرت الدراسة الميدانية عدم إيجابية أفراد الطريقة فى هذا الدور عدا إيجابيتهم فى تحقيق الضبط الاجتماعى ـ كما سبق وأوضحنا ـ والملاحظ أن مجتمعى الدراسة بمصر والمغرب تجنبا الحديث فى هذا الأمر مؤكدين الدور السياسى الإيجابى للطرق مستندين فى ذلك إلى الطريقة السنوسية ، مما دفعنا إلى ذكر نبذة عنها ومدى فاعليتها ليس فى النواحى الدينية وإنما كمركز اجتماعى واقتصادى وسياسى ، إذ لم يقتصر دورها على الدعوة لله سبحانه وتعالى ، والتوعية الدينية بحفظ القرآن والسنة ، وتعلم أصول الدين والشريعة الإسلامية . فالزاوية السنوسية مسجد ومضيفة وخلوات لسكنى الأتباع ومقر لإيواء اللاجئين ، وهى بمثابة محط رحال للقوافل . وهى أيضاً مركز للتربية والتنشئة الإجتماعية والعلمية * (٣) .

---

(١)ـ نفس المرجع السابق ، ص ١٥٣.

(2)- Qamber, Akhtar ,Op,Cit. P. 209.

* الزوايا منشآت اجتماعية تربى النفوس وتعالج أمراضها وهى مدارس ومعاهد يتلقى فيها الصوفى أصول الطريق ومناهجه وغير ذلك من أنواع العلوم التى لا غنى عنها للمريد . وكذلك الزاوية حماية للعاجز والمحتاج وملاذ للمعوزين وأبناء السبيل ، ورعاية للراغبين فى مواصلة العلم ، وقد يلحق ببعض الزوايا والربط مساكن للفقراء المنقطعين ، ومنها ما خصص للنساء كما كانت دور كفالة للمرأة تقيم فيها البنات حتى يتزوجن والمطلقات حتى يردهن أزواجهن أو يتزوجن .

أنظر عبد الحفيظ فرغلى على القرنى ، المرجع السابق ، ص٨٣ ، ٨٤ .

(3)-Evans-Pritcherd, E.E. , Op.cit. P.17.

وقد أفلحت السنوسية فى تغيير قيم الجماعات البدوية التى أنشئت فيها إذ استطاعت أن تخطو خطوة هامة لتوطينهم بإقامة الزوايا الدائمة والتأثير عليهم بالاتجاه صوب العمل اليدوى بعد أن كان محلاً للازدراء .

وكان للزاوية دور كبير فى الفصل فى الخصومات بين أهل القبيلة ، فالشيخ كالحاكم المدنى لا تقتصر مهامه على الشئون الدينية بل تمتد لمباشرة عقود الزواج والنظر فى جميع الشئون الإقتصادية (١) . فالزاوية إهتمت بالقضاء على المنازعات والخصومات بين عشائر البدو فى ليبيا وخاصة فى برقة ، واهتمت بعقد الصلح وتوطيد أركان الإسلام والأخوة بين شعوب الصحراء المتطاحنة خاصة وأن بعض الحروب كانت سبباً فى قتل عدد كبير من الناس وإيجاد الفتن . لذلك تمثل السنوسية وظيفة تحقيق الصلح والتراضى بين الشعوب المتنازعة كعامل من عوامل الضبط الإجتماعى (٢) وبذلك خرجت الزوايا السنوسية من إطارها الدينى إلى إطارها السياسى والإجتماعى .

وفيما يتعلق بالدور الإقتصادى للطريقة العقادية الشاذلية فهو دور ضئيل بالفعل طالما أن الطريقة بعيدة كل البعد عن النواحى المالية لأفرادها اتباعاً لقولهم المشهور والذى هو قاعدة لهم " تحابوا كالأقارب وتعاملوا كالأجانب " . ويقتصر دور الطريقة على حث أعضائها على أداء الزكاة كلٌ بالوسيلة التى يراها ملائمة لظروفه وظروف أهله وأسرته عملاً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم "الأقربون أولى بالمعروف" .

وفى بعض الأحيان قبل عيد الفطر بصفة خاصة يقوم أحد الأفراد بجمع تبرعات الإخوان وتوزيعها على المحتاجين سواء التبرعات المالية أو العينية وهذا لا يمثل دوراً تنظيمياً وإنما هو عمل تطوعى .

أما الدور الدينى للطريقة العقادية الشاذلية فقد تعدى حدود الجماعة الصوفية بل خرج عن نطاقها واتخذ شكل خطب عامة ودروس دينية للوعظ والإرشاد خاصة خلال أيام شهر رمضان ، وخلال الاحتفالات التى تقام بمناسبة موالد الأولياء ، وذلك بالإضافة إلى بيوت المشايخ والخلفاء التى تستقبل الإخوان وكل من يتصل بهم من أقارب وجيران ممن يطلبون العون فى الشئون الدينية والدنيوية التى تعترضهم ويعجزون عن حلها فتنتابهم ضغوط نفسية تقتضى التماس المشورة والتبرك بالشيخ أو الخليفة .

---

(١)- محمود الشنيطى : قضية ليبيا ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥١ ، ص ٣٦ .

(٢)- أحمد أبو زيد المرجع السابق ص ٨٤ ، ٧٦ .

أنظر محمود الشنيطى ، المرجع السابق ص ٣٦.

أما الأدوار الاجتماعية للطريقة العقادية الشاذلية فقد ظهرت فى مد يد العون لحل ما يصادف الإخوان من المشاكل ، والعمل على إتاحة فرص العمل لمن لا عمل له . كما أكدوا دور الشيخ الإيجابى فى معاونة الناس فى كافة مجالات الحياة ورفع الظلم عنهم وذلك بالإضافة إلى دوره الاستشارى فى الاختيار عند الزواج ، وحل المشاكل التى تدور حوله ، والتوفيق فى حالات الخلافات الأسرية ومن ثم يتضح دور الشيخ الإيجابى فى الضبط الإجتماعى .

ومما تقدم ذكره يتضح اختلاف وظائف الطريقة العقادية الشاذلية عما ذكره جلسنان معبراً عن اقتصار الوظيفة الحالية للطرق فى مصر على الوظيفة الداخلية الموجهة مباشرة للأعضاء وحياتهم دون توجهها إلى البيئة الإجتماعية التى يعيشون فيها (١) . واتفق معه مورو برجر فى هذا الرأى حين صرّح بتدهور دور الطرق سياسياً وإقتصادياً منذ القرن الماضى فى مصر وأرجع هذا التدهور إلى الأسباب الآتية :

أولاً : قلة تأثير الأفكار الدينية .

ثانياً : قوة نفوذ الدولة .

ثالثاً : إنشغال الأفراد بأعمالهم بصورة زائدة (٢) .

وبالإضافة إلى ذلك ظهر من خلال البحث والدراسة أدوار تربوية تعليمية للطريقة العقادية الشاذلية اتخذت شكل خدمات تعليمية عن طريق دروس فى العلوم ومجموعات تقوية للطلاب فى المراحل التعليمية المختلفة ، وإنشاء دور حضانة للأطفال بأسعار رمزية ، وكذلك خدمات طبية بإنشاء مستوصفات أو وحدات علاجية لعلاج المرضى من أخوة الطريق وكافة أفراد المجتمع بأسعار رمزية .

وبذلك أكد مجتمع الدراسة بمصر تعدد وظائف الطريقة وخروجها من حدود الوظائف الدنية لتشمل الوظائف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وإن كانت فى نطاق محدود .

---

(1)- Gilsenan, Michael , Op.Cit, P.94 .

(2)-Berger, Morroe , op.cit .P.236 .

الخاتمة

أهم النتائج والتوصيات

- أولا : أهم النتائج

- ثانيا : أهم التوصيات

الخاتمة
أهم النتائج والتوصيات

أولا : أهم النتائج

- ١ -

يمكن القول أن التصوف تجربة دينية متأصلة فى الإنسان بحكم طبيعته وحمله الأمانة منذ بدء الخليقة فقد قال الله تعالى " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون " . وجاء فى كثير من كتب التفسير ليعبدون بمعنى " ليعرفون "، وبذلك كانت المعرفة وهى غاية التصوف هدفاً للإنسان بفطرته وإن إختلف أفق المعرفة ونوعها باختلاف مستويات الأفراد. ومن ثم فسعى الإنسان نحو المعرفة إنما هو تطلع للحقيقة التى خلق من أجلها . والمعرفة ليست علما يدرك بالدراسة والتعلم والإطلاع فحسب وإنما يتم الوصول إليها بالذوق عن طريق خوض التجربة الصوفية ذاتياً ، وهى تجربة أساسها الأخلاق . فكلما تخلى المتصوف عن صفاته المذمومة وفرّغ قلبه من الاهتمام بالأكوان وتحلّى بالصفات المحمودة وامتلأ قلبه بالأنوار التى يقذفها الله فى قلبه ، كلما تحققت له المعرفة التى يطلق عليها الصوفية " التجلّى " . ومن هنا كان العلم كسبى يتم بالسعى إليه ، فى حين أن المعرفة هبة يهبها الله لمن يتهيىء إستعداداً لتلقيها بتنقية نفسه وتزكيتها ، وما من شك فى أنها وهبية وبها جزء كسبى يسعى إليه الإنسان وهو الأخلاق (١) . وقد ورد عن النبى صلى الله عليه وسلم " من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم " (٢) .

وأظهرت نتائج الدراسة وجود عناصر التجربة الدينية التى تحدث عنها " أوديا " (المقدس والسلطة الدينية والأخلاق والقيم والرمزية والشعائر والطقوس) فى التجربة الصوفية فى مجتمعى الدراسة . وبذلك جاء التساؤل الأول للبحث إيجابياً .

وقد وضح من الدراسة تباين أهمية هذه العناصر فى مجتمعى الدراسة . فبعض العناصر التى تحظى بأهمية بالغة فى الطريقة العقادية الشاذلية بمصر لا يقابلها اهتمام من الطرق الصوفية بالمغرب . وعلى سبيل المثال فإن ارتباط التجربة الدينية بالمقدس ظهر واضحاً بين مريدى الطريقة بمصر ـ وإن اختلف هذا المفهوم عما ذكره أوديا ـ فالمقدس فى التجربة الصوفية هو الله عز وجل ، وارتباط المقدس بها ليس من قبيل تقديس كل ما هو مرتبط بها لذاته وإنما تقديسه لارتباطه بالله سبحانه وتعالى ، مثل حلقة الذكر التى تعتبر منطقة مقدسة ، وكذلك الشيخ وأولياء الله الصالحين فمحبتهم واحترامهم راجع لعلاقتهم بالله واتصالهم به عز وعلا .

---

(١)ـ أنظر فى ذلك :
ـ محمد محمد الغزالى : الرسالة اللدنية مجموعة الجواهر الغوالى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٣٤ ، ص ٣٥
ـ حسين محمد زكى : محاضرات لطلبة الماجستير ، جامعة قطر ، ١٩٧٩ ، ص ٢ ، طباعة جامعة قطر .
(٢)ـ أخرجه أبو نعيم فى الحلية من حديث أنس ، والامام أحمد فى المسند .
أنظر : الإمام الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، دار القلم بيروت ، دون سنة النشر ، ص ٧١ .

وظهر التباين مرة أخرى فى عنصر السلطة الدينية وما تتمتع به من (الكاريزما)، إذ هى غير واضحة فى المجتمع المغربى بقدر وضوحها فى الطريقة الصوفية فى المجتمع المصرى . وإن قل الآن ارتباط السلطة الدينية "بالكاريزما" فذلك قد يرجع إلى ما سبق ذكره عن انخفاض مستوى مشايخ اليوم عما كان بالأمس وإلى نظام توريث المشيخة على النموذجين الرابع والخامس اللذين ذكرهما ماكس ڤيبر ، ويشير أولهما إلى الاختيار الذى يتوقف على الجماعة القريبة من الشيخ بناءً على ما يتمتع به من الكاريزما فى اختيار ممثل للجماعة يخلف الشيخ (١) ، ويشير النموذج الثانى إلى نظام الوراثة حيث (كاريزما) الشيخ التى ليست من ذاته وإنما فى منصبه (٢) .
ويعزى عدم وضوح السلطة الدينية فى المجتمع المغربى إلى افتقاده لأهم دعامة من دعامات الطرق الصوفية وهى علاقة المريدين بالشيخ بالمفهوم السائد لدى المتصوفة .

وفيما يتعلق بالعنصر الثالث : الأخلاق والقيم ، فقد اختلفت لدى المتصوفة فى مجتمعى الدراسة باختلاف مفهوم التصوف والغاية منه فى كل مجتمع منهما . والأكثر وضوحاً هو ارتباط التصوف فى المجتمع المصرى ارتباطاً وثيقاً بالأخلاق والقيم الروحية وهى أقرب إلى القيم المثالية ~~كما ذكرنا فى الفصل الأول~~ : فالتصوف بمفهومه هو العروج بالنفس إلى أرقى وأسمى مراتبها وذلك يفرض على المريد التخلق بمكارم الأخلاق والالتزام بالقيم الروحية كالمحبة والطاعة والإيثار والتقوى والإحسان والكرم ... الخ .
كما اتضح من الدراسة دور التصوف الفعال فى التأثير على المريد بتغيير اهتمامه ومن ثم تغيير قيمه وبذلك يمثل التصوف فى المجتمع المصرى " الدين الحركى الدينامى" ، ويمثل التصوف فى المجتمع المغربى ـ بمفهوم الزهد والانقطاع للعبادة ـ " الدين السكونى الإستاتيكى " .

أما العنصر الرابع للتجربة الدينية وهو الرمزية ، أسفرت الدراسة فى المجتمعين عن أهمية هذا العنصر للتجربة الصوفية بصفة عامة وأهميته فى المجتمع المغربى بصفة خاصة إذ يميل المجتمع ميلاً واضحاً للرمزية حتى أصبحت سمة الشعب المغربى بصفة عامة وليست قاصرة على المتصوفة . وتظهر الرمزية فى التجربة الصوفية بصورة واضحة فى العهد والعلاقة بالشيخ والنفحة ... الخ .

والعنصر الخامس والأخير المتعلق بالشعائر والطقوس فقد تبين أنهما يحظيان بأهمية بالغة فى مجتمعى الدراسة لارتباطهما الوثيق بالتجربة الدينية ذاتها ، فهما كما ذكر بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا يمثلان الفعل الدينى ذاته الذى لا وجود للعقيدة دونه كما ذكر سانت جيمس " تموت العقيدة التى لا تدور حولها أية شعائر وطقوس " (٣).

---

(1)- Weber, Max: 1964,op.cit, p365.

(2)-Ibid, P.366.

(٣)ـ سير جيمس فريزر ، المرجع السابق ، ص ١٢٧.

وإن كانت الشعائر ركناً جوهرياً وضرورياً فى كل الأديان على اختلافها سواء كانت شعائر فردية ذاتية أو جماعية فأهميتها للتجربة الصوفية تفوق أهميتها للتجربة الدينية بصفة عامة من حيث دورها الأساسى فى تنشئة المريد وتقوية الإرادة وعلو الهمة وهما دعامتين من أهم دعامات السير فى الطريق الصوفى .

- ٢ -

ومن ثم يتضح أن التجربة الصوفية فى مجتمعى الدراسة تحمل بين طياتها عناصر التجربة الدينية وإن تباينت من حيث الأهمية بتباين الظروف الأيكولوجية والثقافية والاجتماعية فى المجتمعين . وإن دل هذا على شىء فإنما يدل على تأثر التصوف والطرق الصوفية بالثقافة . وبذلك أظهرت الدراسة الرد على التساؤل الأول والثانى بالإيجاب إذ اختلف مفهوم التصوف لدى مجتمعى الدراسة فجاء تعريف مريدى الطريقة العقادية الشاذلية للتصوف من منطلقين يتمثل الأول فى الجانب الأخلاقى السلوكى والثانى فى الجانب المعرفى الكشفى . والجانب الأول وهو الأكثر وضوحاً لدى من طبقت عليهم الدراسة ، وأطلق عليه البعض الجانب المكتسب القائم على الاستعداد الفطرى لتلقى الأخلاق والسعى نحو الكمال الخلقى باستخدام الإرادة القوية . وأصحاب هذا الجانب مالوا إلى تعريف التصوف من خلال الوسائل المستخدمة فى تحقيقه ، وليس من خلال الغايات .

وهذا الجانب السلوكى من التصوف يطلق عليه الكثيرون مصطلح " التصوف السنى " وهو الجانب الذى نرى أنه جدير بسعى الكافة إليه إتباعاً لتعاليم القرآن والسنة . وبذلك فهو فرض عين على كل مسلم فعليه السعى نحو الكمال الخلقى .

أما الجانب الثانى فهو المعرفى ، ويمثل الجانب الأرقى فى التصوف ، وهو ثمرة للنمو وللتحقق بالجانب السلوكى . ويعرف بالموهبة القائمة على العطاء الإلهى ويسمى لدى الكثيرين من أهل العلم والتصوف " بالتصوف الفلسفى " ونرى أن هذا النمط يمثل الجانب الخاص الذى يعرّف التصوف بكونه فرض كفاية وليس فرض عين . وما من شك أن الجانب الأخلاقى من التصوف يمثل بداية الطريق والجانب المعرفى يمثل ثمرته . إلا أن هذا لا ينفى أن التصوف كله خلق من بدايته إلى نهايته .

فالتصوف بعضه اكتساب ، إذ لو كان كله اكتساب لأمكن أن يكون الكل صوفية . والذى غلب على تعريف التصوف المزج بين الموهبة والكسب وكذلك بين الغاية والوسيلة

والاختلاف فى الطرق إنما هو فى المقام الأول اختلاف فى المناهج والسبل مع الاتفاق فى الهدف . واسفرت الدراسة عن أن اختلاف المناهج ناتج عن اختلاف المشايخ وذاتية التجربة الصوفية بما يتفق وشخصية المريد وحاله وطبيعته واتجاهاته. - التصوف كوجود وحقيقة وجدانية يسمو عن أن يكون صدى للبيئة التى يعيش فيها ، إلا أن التصوف كنمط وشكل وتنظيم يختلف فى مصر عنه فى المغرب .

ففى المغرب جاء مفهوم التصوف مختلفا اختلافا بيِّنا عن مفهومه فى المجتمع المصرى فقد نُظر للتصوف على أنه الزهد والانقطاع للعبادة ومن ثم نظروا إليه من منظار خصوصيته وصعوبة اتباعه بل وعدم ملاءمته للوقت وظروف العصر حتى اعتبره المغاربة هبة لمن هو مهيىء أساساً للخروج من الاهتمامات الدنيوية وبذلك كان التصوف فى المغرب بعيداً عن التأثر بآراء وقواعد ومنهاج الشيخ ابى الحسن الشاذلى . وخرج التصوف بذلك عن المفهوم العملى التطبيقى واقتصر على الجانب العلمى النظرى .

وكذلك اتضح فى جلاء أن التصوف فى المجتمع المغربى اتخذ الشكل الفردى وحاد عن الشكل الجماعى وهو الشكل الطبيعى للطرق المنظمة . غير أن الدراسة الميدانية أظهرت وجود بقايا طرق وإن كانت مفتقدة للشكل النظامى أو البناء الاجتماعى للطريقة بما يشمله من أدوار ووظائف يحكمها نظام دقيق يعمل على بقاء هذه الطرق وقيامها بالوظائف التى تسهم فى الحفاظ على البناء الاجتماعى الكلى .

وهذه البقايا من الطرق تمثل فى حقيقتها التصوف الفردى المنتمى أصلاً لطريقة سابقة ذات ماض عريق . ومن ثم اندرج التصوف الفردى تحت اسم من أسماء الطرق التى كان لها الأثر والتأثير فى الحياة الاجتماعية . إلا أن الدراسة أظهرت ارتباط التصوف الفردى باسم الطرق فقط وليس بالمضمون والنظام : فالطرق الموجودة فى الواقع مفتقدة لكافة الأسس والدعائم الضرورية لقيام تصوف جماعى فى شكل طرق صوفية منظمة يسودها بناء اجتماعى يعمل على تماسكها واستمرارها . ولها آثار اجتماعية منعكسة على المجتمع وقد أسفرت الدراسة عن مجموعة أسباب كانت وراء انحسار الفكر الصوفى بالمغرب وهى :

١ ـ تأثير الاستعمار على المجتمع فى كافة النواحى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية مما ولد افتقاد الوعى الدينى لدى الشعب .

٢ ـ ظهور الأحزاب الوطنية وإحلالها للأدوار التى تؤديها للمنتمين إليها ، محل الأدوار التى كانت تؤديها الطرق لأتباعها .

٣ ـ عدم ملاءمة طبيعة المجتمع المغربى وظروفه بعد الاستقلال لانتشار الفكر الصوفى ، إذ من طبيعته الملحوظة انعزاله وانغلاقه على ذاته . وقد أدى مرور المجتمع المغربى بأحداث ووقائع الاستعمار إلى ظهور الاستقلالية بصورة واضحة فى الشخصية المغربية .

٤ ـ وهذه الاستقلالية ولدت عدم الرغبة فى الانصياع أو الطاعة التى تعرف بالتسليم وهى من قواعد وأسس التصوف. بالإضافة إلى أن التصوف بمبادئه كان قبل الاستعمار ضمن اتجاهات وقيم التنشئة الاجتماعية فى المجتمع المغربى . وبعد أحداث الاستعمار وما خلّفه من أفكار غربية خرج التصوف من نطاق التنشئة الاجتماعية . وأظهرت الدراسة الميدانية خروجه أيضا من نطاق التنشئة الثقافية .

٥ ـ انتشار الفكر الدينى السياسى ومحاولة إحلاله محل الفكر الصوفى .

٦ ـ تعاون المشايخ مع الاستعمار ومحاولة المنتمين إلى هذا الفكر إلصاق كثير من الاتهامات والنقائص بالتصوف والقضاء على الدعامات الأساسية التى بدونها لاتقوم له قائمة .

٧ ـ مفهوم التصوف الذى بلورته البيئة والظروف (الأيكولوجية) . فقد جاءت معظم تعريفات من تناولهم البحث على أن التصوف مداره الزهد

ولتجنب هذا النقص فى البحث حاولت الباحثة دراسة الجانب الاجتماعى عن طريق المشايخ الموجودين حاليا ، والتعرف على الأثر الاجتماعى لطرقهم وقت أن كانت تمارس أعمالها . والملاحظ أن النتائج جاءت فى الواقع ممثلة للسلوك المثالى أكثر منه للسلوك الواقعى .

وفى ضوء الظروف التى تحدثنا عنها من انحسار الفكر الصوفى وغروب ظاهرة التصوف فى المجتمع المغربى مع وجود بقايا صوفية ممثلة فى هياكل صورية لبعض الطرق المفتقدة للبناء التنظيمى ، ومع وجود تراث صوفى مازال يتداول على ألسنة كبار السن من المشايخ والعلماء فقد تبنى بعضهم الجانب التأييدى للتصوف خلافا لنغمة الاعتراض التى تسود الآن . إلا أنه لامجال للتفسير ولا للتحليل الاجتماعى لافتقاد المجتمع المغربى للطرق الصوفية المنظمة كما عرفها المجتمع المصرى .

ومن خلال الدراسة الميدانية وما أتيح لنا الإطلاع عليه من بعض المخطوطات والرسائل التى كانت تتداول بين المشايخ والخلفاء والمريدين فى مختلف المناطق بالمغرب ، تبين أن التصوف عاش فترة ازدهار من القرن الخامس حتى أواخر القرن الثامن الهجرى . ثم بدأ ينحو نحو الاختفاء تارة والظهور تارة أخرى على أيدى المجددين أمثال العربى الدرقاوى والجازولى وابن عجيبة والحراق وغيرهم . وقد ألقت الرسائل الضوء على محاولة بعض المشايخ تغيير المنهج الصوفى ليتلاءم مع الظروف التى يمر بها المجتمع للحفاظ على بقائه ، فنادى الدرقاوى وابن عجيبة بخرق العوائد والخروج عن الأسباب ، وحاول محمد الحراق تجديد النزعة الصوفية بالرجوع عن خرق العوائد والخروج عن الأسباب وظل الحال يسير على هذه الوتيرة حتى جاء الاستعمار الفرنسى الذى أدّى إلى القضاء على التصوف وزواياه [1] ولم يبق منه سوى الزوايا المغلقة والكتب والمخطوطات والرسائل ومن المتصوفة بعض المشايخ الذين احتفظوا لأنفسهم ببعض المصطلحات الصوفية والآداب والقواعد التى توارثوها وهى رواسب ثقافية ظلت قائمة على الرغم من انحسار دور التصوف والزوايا فى المجتمع المغربى .

وبمعايشة بعض أفراد مجتمع الدراسة تبين أن الشعب المغربى قبل فترة الاستعمار كان ينتمى إلى زوايا وطرق صوفية . فكل أسرة كانت تنتمى لزاوية أو طريقة كعلامة مميزة لهذه الأسرة . ولازال أفراد الشعب المغربى للآن يذكرون انتماء أسرهم لزواياهم السابقة كعلامة تدل على اتجاه الأسرة فى الماضى ونسبها ، وإن كان أغلبهم رأوا أنه

(١) عبد المجيد الصغير: إشكالية إصلاح الفكر الصوفى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط. الأولى، المطبعة ... ١٩٨٨)

ليس هناك اختلاف بين الزوايا عدا الاختلاف فى الاسم فالكل بمثابة فروع لأصل واحد ، وجميع الزوايا تنتمى لعبد السلام بن بشيش والشاذلى والجازولى والدرقاوى وغيرهم من المشايخ وهذه الأسماء لا تعبر عن اختلاف بقدر تعبيرها عن انتماء مباشر لهؤلاء المشايخ الذين لكل منهم منهجه من أجل التصوف وأسلوبه فى الأمور التطبيقية مثل الأوراد والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى آخره من فضائل التجديد أو الإضافة .

ومشايخ الأمس للطرق الصوفية كما هو معروف فى المجتمع المغربى كان لهم دور عظيم فى كافة جوانب الحياة الدينية والاجتماعية والثقافية والسياسية ، أما الآن فالمشايخ يفضلون إنكار مكانتهم الدينية بصفة عامة كما ينكرون انتمائهم للطرق الصوفية بصفة خاصة ، وما ترتب على ذلك من التنحى عن دورهم فى العلم أو إسداء المشورة لملتمسيها .

ونرى أن هذا راجع أولا إلى الرغبة فى البعد عن المشاكل التى لصقت بالصوفية وثانيا إلى مفهوم التصوف لدى الشعب المغربى الآن وما ينطوى عليه من أمور يصعب اعتناقها ، فالتصوف فى مفهومهم هو الانقطاع للعبادة والامتثال والانشغال بالله سبحانه على الدوام ، مما جعل أغلب المشايخ يتعمدون الجهر ببعدهم عن التصوف أو الدعوة إليه ، لعدم ملاءمة الظروف الاجتماعية والثقافية التى أصبح فيها الإسلام غريبا بين أهله .

وفى ضوء الحديث مع المشايخ تبين أن النواحى الدينية فى المجتمع المغربى ينطبق عليها فى هذا الزمن قول الله سبحانه وتعالى فى كتابه الكريم " **يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم** " (١) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذا المعنى " إئتمروا بالمعروف وانتهوا عن المنكر حتى إذا رأيتم شحاً مطاعاً وهوى متبعاً ، ودنيا مؤثرة ، وإعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بنفسك ودع عنك أمر العوام " (٢) .

فالوضع الراهن لما آل إليه حال مشايخ الصوفية فى المجتمع المغربى تعبر عنه معانى هذه الآية وهذا الحديث . وقد ذكر كثير من المشايخ أن الوقت ليس وقت التصوف ومن الأفضل أن يلزم الصوفى بيته اتباعاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم " يأتى وقت لا يسعك فيه إلا بيتك " ، وصوفية المغرب يرون أنهم يعيشون الآن هذا الوقت .

ومما تقدم ذكره يتضح الاختلاف البين بين طبيعة التصوف فى المجتمع المصرى وطبيعته فى المجتمع المغربى ، فهو فى المغرب يتخذ الشكل الفردى الانعزالى وفى مصر الشكل الجماعى المنظم ، فالغالب الأعم من الطرق فى مصر يتبع المشيخة العامة للطرق الصوفية ، وتتميز بتنظيم داخلى وخارجى ، أما فى المغرب فتأخذ الطرق شكلا غير منظم باعد بينها وبين حقيقة السلوك الصوفى لأنه ليس طريق العزلة بل طريق يقوم على الصحبة والاجتماع والاستماع والاتباع .

---

(١)ـ سورة المائدة آية ١٠٥ .

(٢)ـ عبد الرحمن بن على المعروف بابن الديبع الشيبانى : تيسير الوصول ، الجزء الرابع ، المطبعة السلفية ، مصر ١٣٤٦ هـ ، ص ١٤

وفيما يتعلق بنمطى التصوف فى المجتمع المصرى والمجتمع المغربى من الملائم الإشارة إلى ما ذكره هنرى برجسون حين تحدث عن الدين " الحركى الدينامى " والدين " الساكن الإستاتيكى " فالتصوف فى مصر يمكن القول بأنه أقرب إلى الدين " الحركى الديناميكى " الذى يمثل الانفعال ، فهو هزة عاطفية فى النفس وإثارة للارادة القوية التى تدفع الإنسان للأمام بل تجعل الإنسان فوق الإنسان (١) .

وإن كان هذا النمط موجودا فى المجتمع المصرى فى أقل صوره لتراوح غالبية من تناولهم البحث بين مرحلتى النفس اللوامة والملهمة ، إلاّ أنه يمكن القول بأنهم يسيرون فى هذا الاتجاه من التصوف " الحركى " . أما التصوف فى المجتمع المغربى حيث أخذ الشكل الفردى الانعزالى معتمداً على " الزهد " دون وجود منهج صوفى إيجابى بوسائله وأساليبه التى تحقق أهدافه المحددة ، بل جعل " الزهد " هو الهدف الوحيد فى حين أنه وسيلة من وسائل التصوف ، الأمر الذى أضفى على التصوف فى المجتمع المغربى شكلاً سلبياً يجعله أقرب إلى الدين " الساكن الإستاتيكى " الذى لا يغير فى الفرد بقدر ما يحميه من مخاطر الدنيا وصعابها (٢) وبذلك لا يحدث نمو فى الشخصية وفى دوافع الذات البشرية .

ويتضح مما تقدم ذكره أن التصوف يضم بين جنباته ما هو عام للعامة (الأخلاق) وما هو خاص للخاصة (المعرفة) ، وفى ذلك دلالة على ملاءمته بجانبيه أو بأحدهما على الأقل لمختلف المجتمعات فى مختلف الأزمنة ، ووفقا لهذا المفهوم فحاجتنا للتصوف حاجة ضرورية الأمرالذى يصعب معه تخيل مجتمع إسلامى مفتقد لجانب التصوف الأساسى وهو الجانب الأخلاقى وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " **إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق** " (٣) .

وقد أظهرت نتائج الدراسة الميدانية فى مصر اتجاه الطريقة نحو الاهتمام بالجانب الأخلاقى لتخليص النفس من الصفات المذمومة وتحليها بالصفات المحمودة وما يترتب على ذلك من تغير فى شخصية الفرد وانعكاس هذا التغير على تفكيره وقيمه وعاداته واتجاهاته وأنماط سلوكه المختلفة مع أفراد مجتمعه سواء الصغير أو الكبير . وإن كانت النتائج قد أظهرت أن التغير محدود بالنسبة لانعكاس سلوك الفرد على زوجته وأبنائه فإن ذلك يرجع إلى أن غالبية من تناولهم البحث يتراوحون بين النفس اللوامة والنفس الملهمة .

وأجمع المشايخ الذين رجعنا إليهم فى هذا الأمر على أن المريدين الذين يتراوحون بين النفس الأمارة واللوامة والملهمة يكونون أكثر انشغالا بتغيير أنفسهم من حيث الصفات والخصائص ، أما من يصل منهم لمرحلة النفس المطمئنة ومن يتخطاها فيخرج عن نطاق ذاته للتأثير على كل من حوله من أفراد أسرته وأصدقائه وجيرانه وكل من يتعامل معهم .

---

(١)ـ هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، المرجع السابق ص ٥ .

(٢)ـ هنرى برجسون : المرجع السابق ص ٢٠ .

(٣) ـ اخرجه البخارى فى التاريخ والحاكم والبيهقى عن أبى هريرة .

انظر يوسف اسماعيل النبهانى : الفتح الكبير ، المرجع السابق ، المجلد الأول ، ص ٤٣٧ .

ويكون من بين هؤلاء الواصلين ممن لديهم العلم والقدرة والاستعداد أهلا للدعوة . وبالنظر إلى أن المعروف عن المنهج الأنثروبولوجى بعده عن إصدار الأحكام التقييمية للظواهر والأنظمة المدروسة (١) ، لذلك ليس من أهداف بحثنا إعطاء حكم تقييمى للتصوف والطرق ، وإن كانت طبيعة مجتمعى الدراسة قد فرضت على الباحثة إصدار بعض الأحكام التقديرية لمحاولة إعطاء صورة أكثر وضوحاً عن طبيعة الظاهرة قيد الدراسة .

والحقيقة أن الظاهرة المدروسة تعرضت للتقييم من أقدم العصور من قبل أئمة التصوف أنفسهم أمثال القشيرى(٢) وابن عربى وأبو مدين وابن عجيبة ولعله أفضل من عبّر عن هذا الوضع فى شرحه المباحث الأصلية للسرقسطى فقال : " إن علم التصوف ومعانيه وأذواقه ، قد ذهب بذهاب أهله واندثر واختفى ولم يبق منه إلاّ رسوم وعلامات فى كتبهم تدل على ما اتصفوا به من محاسن الأخلاق ومكارم الشيم ، وما شاهدوه من الكرامات والخوارق ، وما نطقوا به من جواهر وما استخرجته أفكارهم من يواقيت العلوم ومخازن الفهوم فدوّنوا هذه الأمور فى الكتب فلما ماتوا بقيت للناس فاتخذوها نبراساً يتبعونه ومرشداً يهتدون به فى سلوك الطريق ، غير أن السّر ليس فيما تركوه من سير ومحاسن ولا فيما خلّفوه من كتب ومخطوطات ، وإنما فيما كان فى بواطنهم وما تكنه قلوبهم من صفاء ونقاء ونور يضىء طريق السالكين الذين كان لهم الحظ فى صحبتهم حال حياتهم ، والأخذ عنهم واقتباس النور مما تكنه قلوبهم من حب الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم وقد ذهب ذلك بذهابهم فالتصوف لا يؤخذ من الكتب وإنما يؤخذ من أهل الأذواق وعلى الرغم من ذلك فرسالة التصوف دائمة ولن تخل الأرض منها بإذن الله يحملها من يسعد بلقاء أهل الأذواق فى حياتهم " (٣) .

إلا أننا لا نقف عند هذه المقولة بل نتعداها لنصل إلى مقولة أخرى فى نفس الكتاب تؤكد وجود المتصوفة فى كل زمان ، إذ مهما قل واختفى رجال الصوفية فهذا لا يدل على انقطاعهم ، فالعدد معلوم لا ينقطع حتى ينقطع الدين (٤) . لذلك فالمقولة التى رددها المشايخ والمحبون وهى : " أن الوقت ليس وقت تصوف وعدم وجود الطرق راجع إلى عدم وجود المشايخ " مقولة بعيدة فى الواقع عن الدقة .

فوضع التصوف فى المجتمع المغربى أقرب إلى ما قاله ابن عجيبة " إن فساد الوقت لا يكون بذهاب أعدادهم ولا بنقص إمدادهم ولكن إذا فسد الوقت كان مراد الله وقوع إختفائهم مع وجود بقائهم ، فإذا كان أهل الزمان معرضين عن

---

(1)-See: Hierbert, Paul G., 1976 : Cultural Anthropology , J.B. Lippincott Company Philadol phia, New York San Jose Toronto p. 372.

(٢)ـ أبى القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية ، المرجع السابق ، ص ٢.

(٣)ـ أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى : الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية للسرقسطى ، عالم الفكر للنشر ـ القاهرة ص ١٦ دون سنة النشر .

(٤)ـ نفس المرجع السابق ص ١٣.

على الله عز وجل مؤثرين لما سوى الله لا تنجح فيهم الموعظة ولا تميلهم إلى الله التذكرة ، لم يكونوا أهلا لظهور أولياء الله فيهم (١) .

فالتصوف كظاهرة له وجود فى المجتمع المغربى بوجود المشايخ الذين لا ينقطع وجودهم إلا بانقطاع الدين . أما ظاهرة " الطرق " فقد اختفت باختفاء الكثير من المقومات الضرورية لوجودها .

- ٣ -

تميز التصوف المغربى بنتاج حب المغاربة العميق لرسول الله صلى الله عليه وسلم وآل بيته . فقد نتج عنه كثرة عظيمة فى المدائح النبوية والإنشاد طغت على دور الذكر سواء لدى الصوفية أو غيرهم من عموم المسلمين فالاحتفالات الدينية والدنيوية على السواء عمادها المدائح والإنشاد ، وهى عندهم تسلية وقربة إلى الله وعباده فى آن واحد .

ولما عرف عن خصوصية آل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم فقد أضحى الأشراف فى المغرب مصدراً للبركة ، وأصبحت البركة صفة لهم لا تنفك عنهم . فليست البركة مرتبطة بالولاية كما هو الحال فى مصر ، وإنما هى صفة للأشراف ، ولقلة نادرة من الأولياء الذين ثبتت لهم كرامات مطردة .

وتبين للباحثة أن الشعب المغربى على عمومه يعتقد فى البركة بنوعيها الشخصى وغير الشخصى الذى قد يكون فى الأماكن والأشياء والمياه . ولا شك أن هذا قوّى من اتجاههم للرمزية وعبّر عنه فى آن واحد . ولارتباط البركة فى المغرب بالوراثة للنسب النبوى الشريف خرجت عن نطاق مفهوم (الكاريزما) التى ترتبط بقدرات الشخص ومواهبه . كما كان لها أثر واضح فى تحديد مفهوم الولاية ، حيث جعلتها فى نطاق الأشراف أولا ثم بالصلاح والتقوى ثانيا . هذا فى حين أن التصوف المصرى جعل الولاية لكل من تولى الله بالتقوى والعبادة والإخلاص ، حتى تولاّه الله بالرعاية والمعرفة والاكرام . فليس من شروط التصوف المصرى أن يكون الولى ذا نسب نبوى شريف .

وكان منطقيا - فى التصوف المغربى - أن يكون اختيارهم للخلافة فى الطريق الصوفى على شرط التوارث ، إذ بذلك تتحقق صفة البركة أولا من حيث كونهم أشراف . وذلك على خلاف نزوع الشاذلية العقادية إلى تفضيل الانتخاب أو وصاية الشيخ بالخليفة الأصلح للقيادة ، ضاربين المثل باختيار أبى الحسن الشاذلى لخليفته أبى العباس المرسى على غير قرابة ولا نسب ، ومتخطياً أبناؤه الأحياء . وهذا لا يمنع وجود طرق صوفية فى مصر يتولى أبناء المشايخ المؤسسين مسئولية الطريق بعد وفاة آبائهم .

---

(١)- نفس المرجع السابق ، ص ١٣.

فقضية الولاية فى المغرب مدارها النسب الشريف حيث تكون البركة ثم التقوى التى تساعد على تحقق الولاية . وفى مصر كان مدارها التقوى والإخلاص الذى يكسب الكرامة والقدرة ، والذى بهما تظهر البركة فى الولى وتنتشر إلى أتباعه ومريديه .

- ٤ -

وأظهرت الدراسة الميدانية افتقاد الطريقة العقادية الشاذلية للتسلسل الوظيفى داخل الطرق والذى رأى مورو برجر عدم تغيره بصورة ملحوظة منذ القرن الماضى (١) . كما افتقدت الطريقة قيد الدراسة للوظائف والأدوار السائدة فى التنظيم الرسمى للطريقة الحامدية الشاذلية والتى تتمثل فى الشيخ وخليفة الخلفاء والخليفة والنواب والنقباء ... الخ (٢) . واقتصرت الأدوار الموجودة على دور الشيخ والخليفة والمقدم . وفى الغالب يوجد بكل زاوية أو مسجد مقدم أول ومقدم ثان وفى حالة غياب الأول يقوم بالدور المقدم الثانى وكذلك مقدم الإنشاد يوجد مقدم أول وثان وثالث حتى لايتأثر الذكر والإنشاد بغياب أحد المقدمين . أما عدا ذلك من الأدوار التى يقوم بها بعض المريدين كمسئول النفحة أو الماء أو النظام وهكذا . فيقوم به أحدهم تطوعاً أو يأمر الشيخ أحد الإخوان بالقيام به .

واتضح بدراسة الطريقة العقادية الشاذلية فى مصر أنها تقوم على مجموعة قواعد ومبادىء وآداب وجزاءات تنظم سلوك المريدين فى الشعائر المختلفة (العهد ، الذكر ، الاحتفالات) وأخرى تحكم علاقة المريدين بالله وبالشيخ وعلاقة الإخوان ببعضهم البعض بهدف تنشئة المريد فى الطريق الصوفى الذى يقوم أساساً على تنقية النفس وتزكيتها بالترقى فى مقاماتها والتسامى بها لأعلى مراتبها عن طريق الذل والانكسار والحب والخدمة والتقوى والاستقامة والعمل .

والترقى فى هذه المراتب ليس بالسهولة واليسر كما قد يتبادر إلى أذهان البعض بل هو أمر شاق وصعب ، حتى اعتبر الصوفية أن طريقهم عماده المجاهدة والإرداة ، فالنفس مجبولة على سوء الأدب وتجرى بطبعها فى ميدان المخالفة وعلى العبد أن يردها بجهده عن سوء المطالبة وملازمة الأدب وكما قال الجنيد الملقب بسيد الطائفة الصوفية قال الله تعالى "إن النفس لأمارة بالسوء " (٣) وهى الداعية إلى المهالك والمتبعة للهوى (٤) .

---

(1)-Berger, Morroe: Eslam in Egypt Today:Social and political Aspects of popular Rlion,Cambridg,P.68.

(٢)ـ فاروق مصطفى ، المرجع السابق ، ١٩٨٠. ، ص ١٢٨ ، ١٢٩.

(٣) سورة يوسف آية ٥٣ .

(٤)ـ أبى القاسم عبد الكريم القشيرى : الرسالة القشيرية ،الجزء الأول تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٣٩٤.

وتغيير النفس وتزكيتها يتم بتخلصها من الصفات المذمومة وتحليها بالصفات المحمودة ، ويتضح هذا فى انعكاس الصفات المختلفة على السلوك الخارجى سواء فى نطاق الأسرة أو المجتمع ، وكلما ترقى المريد فى مراتب النفس العلا كلما تخلى عن كثير من الصفات المذمومة ، وتحلى بكثير من الصفات المحمودة فقد ظهر ذلك فى سلوكه الاجتماعى فى محيط أسرته وكذلك فى محيط مجتمعه الكبير . أما ذوو المراتب الأولى الذين يتراوحون بين النفس اللوامة والنفس الملهمة فلا يستطيعون التخلى والتحلى وبذلك لم يتبلور فيهم التغير الواضح الذى يمكن أن ينعكس على سلوكهم الاجتماعى حتى فى النطاق الضيق الذى لا يتعدى الأسرة (الزوجة والأبناء) وهذا ما وجدناه لدى من تناولهم البحث فى المجتمع المصرى .

وكذلك أسفرت الدراسة أن الذكر والإنشاد احتل المكانة الأولى فى جذب أفراد الطريقة العقادية الشاذلية للطريق ويليه شخصية الشيخ ومكانته ثم محبة الإخوان لبعضهم البعض .

والذى يمكن استنتاجه من ماضى هذه الأسر المغربية وما آل إليه وضعها الحالى ، وما تبقى من ماضيها الوثيق الصلة بموضوع دراستنا أنه كان لانتماء رب كل أسرة لزاوية أو طريقة صوفية أثر كبير فى تشرب أفراد أسرته لمبادىء وقواعد التصوف من البداية بصورة اعتيادية كنمط سلوكى من أنماط التنشئة الاجتماعية لأفراد المجتمع ، وبذلك يكتسبها الفرد تلقائياً دون دراية بحقيقتها . وهذا ما عبّر عنه الغزالى فى كتابه " ميزان العمل " حين قال " إن الفضيلة يمكن أن تكتسب بالاعتياد والتعليم ، فالاعتياد يتضمن حال الصبى الذى يعوده أبواه على شىء بلا دراية منه بحقيقة ذلك الشىء وهو قد يكون غير مصحوب بعلم " (١) وبالملاحظة تبين انتشار كثير من كلمات وأدعية المتصوفة على ألسنة غالبية أفراد الشعب المغربى وخاصة المتدينين منهم ، وهى متداولة بصورة تلقائية مما يدل على أنها أقرب فى وجودها للعادة لتوارثها جيلاً عن جيل حتى بقيت كتراث ثقافى دون النظر إلى حقيقتها أو جوهرها ، وأخذت شكل ألفاظ للتعبير عن آداب الطعام والضيافة والحديث وهكذا وما إلى ذلك . ولعل هذا النوع من التغير يدخل فى نطاق الاكتساب الثقافى ، من أحد وجوهه ، وهو تأثير اتصال المجتمعات الوطنية بالمجتمعات الصناعية المتقدمة . والذى هو أثر غير متبادل ، ذو اتجاه واحد من المجتمعات الصناعية إلى البيئات الوطنية (٢) .

فالسلوك الصوفى إن صح القول لا تزال أشكاله ورسومه موجودة فى أبسط صوره بين الشعب المغربى وإن كان يفتقد هدفه السامى وهو الوصول إلى معرفة الله سبحانه وإيضاحاً لهذه الأشكال والرسوم نذكر مثلاً حرص المتدينين من أفراد الشعب ـ وخاصة أهل فاس ـ على حمل السبحة أو وضعها فى البيت أو السيارة كتعبير عن ارتباطهم بإحدى الطرق الصوفية أو الزوايا ، وحرص كثير من المشايخ على الصلاة والسلام على الرسول صلى الله عليه وسلم بصيغة

---

(١)ـ أبى حامد الغزالى : ميزان العمل ، المرجع السابق ، ص ٤٤ .

(2)- Seymour- Smith, charlotte , 1986 : " Acculturation " Macmillan Dictionary of Anthropology London , P.1.

صلاة الفاتح * ثلاث مرات جهراً عقب صلاة الجماعة فى المسجد ، وكذلك كثرة تداول كلمة " يالطيف " على ألسنة أفراد المجتمع للتعبير عن الشيء المؤلم ، والمعروف أنها جزء أساسى وهام من ورد الشاذلية ، وكثرة تداول الدعاء بعبارة " الله يسامح الله يسامح " عند التجاوز والعفو ، وخاصة إن كان المخطىء صغيراً فى السن . وفى حالة دعوة أحد الأفراد لتناول الطعام يقول صاحب المأدبة " بسم الله " كإشارة للبدء فى تناول الطعام ، وللتعبير عن الشكر بقول المدعوون " الله يخلف " والأمهات " يهنن " أطفالهن عند النوم بذكر الله الله الله مولانا والإنشاد بمدح الرسول صلى الله عليه وسلم وكلها أدعية وأذكار يرددها كثير من أفراد المجتمع المغربى دون دراية منهم بحقيقتها . فالشعب المغربى ـ كما ذكرنا ـ مولع بحب الرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته ، ومن ثم يكثرالصلاة والسلام عليه ، والإنشاد والمدائح النبوية تمثل القاسم المشترك فى كافة المناسبات سواء كانت أفراحاً أو غيرها مما جعل كل هذه الأقوال والأفعال بصورها العامة تمثل أنماطا من عادات وتقاليد الشعب المغربى ، بل تمثل نمط السلوك الاعتيادى ، ومن ثم فهى صورة من صور التربية والتنشئة الاجتماعية أكثر من كونها صورة من التنشئة الدينية الصوفية التى اختفت باختفاء جوهر التصوف فى المجتمع المغربى . وما من شك أن هذه الأقوال والأفعال هى بقايا التصوف المتوارثة ، فهى رواسب ثقافية تجرى على الألسنة المختلفة المتدين منها وغير المتدين ، ومن ثم أصبحت سمة مميزة للشعب المغربى حتى بعد فترة الاستعمار الفرنسى التى عمل المستعمرون خلالها على القضاء على الشيوخ والزوايا ، والقضاء على الفكر الدينى وخاصة الصوفى ، كما عملوا على إحلال اللغة الفرنسية محل اللغة العربية مما أدى إلى استعمار الشعب المغربى ليس سياسياً فحسب ، وإنما فكرياً وثقافياً أيضا وهو الاستعمار الأخطر والأقوى ، وكانت النتيجة بعد التحرر وجلاء الاستعمار الاستقلال السياسى دون الاستقلال الفكرى والثقافى ، كما أن الاستعمار كان سببا فى تشويه صورة المشايخ والزوايا لتعاون قلة من المشايخ معه لمآرب ومصالح شخصية ، الأمر الذى وصمهم بالخيانة للشعب والوطن وانعكس أثره على المشايخ والزوايا بصفة عامة وما ترتب على ذلك من نفور الشعب وبعده عن التصوف .

وهذا ما عانى منه مريدو السنوسية فى برقة حيث دمر الإيطاليون أكثر الزوايا وقتلوا عدداً كبيراً من القواد وحاولوا استخدام التنظيم السياسى الذى نظمته الطريقة وادعوا احترامه للدين وتعاونوا مع المسلمين فى بناء المساجد وحاولوا كسب المشايخ لاستغلالهم فى خدمتهم وتحقيق أغراضهم حتى خضع الشيخ للقوانين الإيطالية مما كان له أكبر الأثر فى ضعف مكانة الزوايا وسقوطها من أعين البدو ولافتقادها للقوة التى تميزت بها . مما يؤكد أن هذا مخططا إستعماريا يقضى على دور الزوايا والطرق الصوفية فى هذه المجتمعات وأثرها على الشعب (١) .

---

* صلاة الفاتح : اللهم صلى على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق ، ناصر الحق بالحق والهادى إلى الصراط المستقيم وعلى آله وصحبه وسلم بحق قدره ومقداره العظيم .

(1)-Evans-Pritchard,E.E., Op.Cit.,P.

والذى أظهرته الدراسة الميدانية افتقاد الطريقة الكتانية بالمجتمع المغربى لوجود قواعد وقوانين وآداب محددة لمريدى الطريقة والالتزام بها والحفاظ عليها يمكن لهم الترقى فى مقامات الطريق لبلوغ الغاية منه ، ومما يؤكد افتقاد الطريقة الكتانية للبناء التنظيمى عدم وضوح هدف الطريقة ومبادئها والوسائل المنهجية للسير فى الطريق فى أذهان خلفائها ومريديها على السواء . وإن كان هذا لا ينفى وجود الهيكل الصورى للطريقة الممثل فى دور الشيخ ودور الخليفة أو المقدم ودور المقدمة المسئولة عن المرأة فى الطريق ، إلا أن هذه الأدوار ليس لها أى جانب تنفيذى أدائى ، سواء فى الإرشاد أو التعليم أو التنظيم أو إقامة الذكر والإنشاد .
وبذلك اندثرت وظيفة الشيخ والخليفة أو المقدم والمقدمة ـ فى المجتمع المغربى ـ فى مجال التصوف والطرق الصوفية إلا أن الدراسة أظهرت اتجاه بعض مشايخ الصوفية القادرون من حيث العلم والسن إلى تغيير أدوارهم فالبعض قام بتجويد وتلاوة القرآن الكريم لمن يرغب ذلك ويسعى إليه ، والبعض الآخر قام بتحفيظ المدائح النبوية للمنشدين ذوى الأصوات الجميلة . وبذلك فحالات المتصوفة التى كتب لها البقاء هى التى تغير فيها دور الصوفى بقيامه بوظيفة ما ، وإن كانت مختلفة عن وظيفته التى يؤديها للتصوف والطريق . وهذا يتفق مع رأى مالينوفسكى فى رفضه لفكرة المخلفات أو الرواسب الثقافية Cultural Survivals أى العناصر والملامح الثقافية التى لا تؤدى وظيفة معينة فى الثقافة بصفة عامة (١) فالذى ساعد على إستمرارية وجود المشايخ الصوفية حتى الآن على الرغم من عدم تأديتهم الوظيفة الموروثة هو تغيير دورهم فى المجتمع بأداء وظيفة دينية عامة ساعدت على المساهمة فى الحياة الاجتماعية ككل .

ـ ٥ ـ

واتضح كذلك افتقاد المتصوفة فى المغرب للذكر (الحضرة) بمفهومه فى المجتمع المصرى مما أثر على تنشئتهم فى الطريق الصوفى وقد تم استبداله بالإنشاد والمدائح النبوية التى تغلغلت فى كافة احتفالاتهم الدينية وغير الدينية . وأصبح الذكر لا يمثل إلا جانبا فرعيا قد يعقب الإنشاد أو لا يُرغب فيه حسب حال أصحاب الإحتفال .
والذكر كما نعلم عبارة عن ترديد عبارة " لا إله إلا الله " وكذلك لفظ " الله " أو اسم أو أكثر من أسماء الله الحسنى مع التكرار مرات عديدة مثل " حى ، قيوم ... " الخ . وإذا تم الذكر بعد الإنشاد لا يستغرق أكثر من خمس أو عشر دقائق فى حين أن الإنشاد يمكن أن يستمر ما لا يقل عن ساعة أو نصف على الأقل .
وإن كنا نرى أن استبدال الذكر بالانشاد يمثل استبدال الكل بالجزء . فالإنشاد يحدث حلاوة وجدانية تثير العواطف التى قد تجلب حب الله والرسول صلى الله عليه وسلم مما يدفع المريد لاتباع قواعد الاسلام والمجاهدة فى الالتزام بها .

---

(١)ـ أحمد أبو زيد ، المرجع السابق ، المفهومات ، ص ١١٠.

أما الذكر فهو بلا شك أعلى منه وأكمل إذ أنه لا يخاطب القلب فقط وإنما يعالج كافة أمراض النفس عن طريق التدبر فى معانى كلمات الذكر الأمر الذى يوقظ الروح ويجعلها تتطلع إلى الحقائق ، بالاضافة إلى أنه يشرك العقل ـ فى بعض أنماط الذكر ـ بالانتباه والتركيز فى معنى المذكور ، وهذه هى المرحلة الأولى مثل بداية الانخراط فى الذكر والفناء فيه . والأهم من هذا كله والأكثر ارتباطاً بدراستنا الإجتماعية افتقاد الانشاد لعنصر المشاركة الجماعية فالفرد لايشارك بجوارحه فى الأداء ، فغالبية أهل الحضرة مستمعون عدا المنشدين . وما من شك أن أثر الإستماع يختلف عن أثر الاشتراك بالجوارح وخاصة فى أمر مثل " الذكر " لأنه قادر على إشراك أكثر من جارحة عند أدائه مثل اللسان والعقل والقلب والجسد (وفى أعلى المستويات " الروح ") مما يؤكد أثره المتكامل الفعال الذى يفسّر إجماع الصوفية على ما له من أثر وفضل وفائدة تعود على الذاكر ، وضرورته لكافة مراحل ومقامات الطريق الصوفى .

وللذكر دوره ووظيفته النفسية والقلبية والجسدية كما أسفرت دراسته فى مصر عن أهميته فى كل مراحل الطريق : فهو باعث على إيجاد روح التعاون والتآلف والترابط بين الذاكرين بغض النظر عن أحوالهم المادية والاجتماعية والنفسية أو فوارق السن والمكانة الاجتماعية ، فالذكر عامل هام من عوامل إذابة الفوارق وتحقيق التكامل الإجتماعى وزيادة الترابط . وهو بنظام حلقته الدائرية وتشابك أيدى الذاكرين واشتراكهم فى الكلمة المنطوقة التى يحرصون على صدورها من أفواههم فى وقت واحد بنظام دقيق يرمز للوحدة والاتحاد اللذين يتحققان بذوبان كل أخ فى أخيه حتى يذوب الكل فى الشيخ ـ مسئول الذكر ـ الذى يذوب بدوره فى الحقيقة التى تعرف " بالحضرة الإلهية " .

ـ ٦ ـ

ـ أظهرت الدراسة أن مريدى الطريقة العقادية الشاذلية بمصر أكثر اهتماما وتركيزا على التخلى عن الأمور الباطنية المنهى عنها والتحلى بالأمور الباطنية المأمور بها . أما متصوفة المجتمع المغربى ـ أبناء الطريقة الكتانية ـ أكثر اهتماما بالتحلى بالأمور الظاهرية المأمور بها والتخلى عن الأمور الظاهرية المنهى عنها . ومن هنا انعكس التغير لدى مريدى العقادية الشاذلية على أفكارهم وآرائهم وقيمهم ونظرتهم لذاتهم ولكل من حولهم . أما فى المغرب فلا يتعدى التغير حدود التحلى بالأمور الظاهرية المستحبة والتخلى عن مثيلها المكروه .

وليس التصوف مجرد رداء خارجى يرتديه العابد أو مجرد مظهر سلوكى يمكن ملاحظته أو مجموعة مصطلحات وعبارات تجرى على ألسنتهم ، وإنما التصوف مجاهدة النفس للتخلى عن الصفات المذمومة والتحلى بالمحمودة التى أمرنا بها الله عز وجل سواء فى العقيدة أو الأخلاق ، لذلك يدعو التصوف إلى إيجاد انسان جديد فى أخلاقه ومثله ومعتقداته ومعاملاته واجتماعياته .

و للطريقة العقادية الشاذلية دور واضح فى التربية والتنشئة الاجتماعية للفرد ، إلا أن امتداد هذا الدور بالتأثير على الأسرة وأفراد المجتمع قد انحصر فى أقلية من ذوى المراتب العالية فى الطريق الصوفى . وبذلك فالطريقة ذات تأثير على الفرد بتغيير شخصيته وفكره ومعتقداته شاملا صفاته وسلوكه دون تعدى هذا الأثر ليشمل الأسرة ، ومن ثم كان الرد على التساؤل الثالث بالإيجاب وعلى التساؤل الرابع بالرفض .

ـ وأظهرت الدراسة الميدانية الأثر الاجتماعى الواضح لدور الطريقة فى الضبط الاجتماعى من خلال لجوء المريدين وأهليهم وجيرانهم وأصدقائهم للشيخ للتدخل بما له من تأثير عليهم لبركته ومكانته المرموقة فى كافة المشاكل وأكثرها تعقيدا بهدف بحثها وإزالة أسبابها ، وفض المنازعات والتوفيق بينهم ، باعتباره أفضل من يتدخل فى هذه المسائل وكان هذا اتجاه غالبية من تناولهم البحث .

وأظهرت الدراسة قوة تأثير الضبط الخفى على المريدين وهو القائم على الضبط الذاتى المنبثق من داخل المريد والمتوقف على مراقبته لنفسه والالتزام بقواعد الطريقة وآدابها باطنا وظاهرا ، فهو بذلك يتضمن نوعى الضبط معاً إذ يمثل الضبط الظاهر جزءا منه : فطريق المريد قائم أساساً على علاقته بالله وكل ما دون ذلك ما هو إلا وسائل للوصول للغاية المنشودة ، بذلك كان نمط الضبط الخفى أكثر ملاءمة لهذه العلاقة التى ليست فى حاجة إلى نمط الضبط الظاهر الذى يحكم باقى العلاقات الدنوية . فمن استطاع أن يحقق الضبط الذاتى حقق معه الضبط الاجتماعى (الخارجى) . ومن ثم ظهرت الوظيفة السياسية للطريقة الصوفية من خلال الدور الذى لعبته فى مجال الضبط الاجتماعى . فالطريق الصوفى قائم على مراقبة النفس ـ التى هى أساس الضبط الخفى ـ فى كافة مراحله التى تهدف فى حقيقتها إلى تغيير صفات النفس والانتقال بها إلى اللوامة ثم الملهمة ثم المطمئنة فالراضية فالمرضية حتى تصل إلى أعلى مرتبة وهى الكاملة .

كما أكدت الدراسة أهمية دور الأخوة فى الطريق بتعاونهم وتآلفهم ليس فى نطاق الأدوار داخل الجماعة فحسب ، بل يتعدى هذا النطاق ليشمل كافة جوانب الحياة الاجتماعية . فالمحبة بينهم واضحة بصورة ملموسة ، فكل منهم لا يتوانى عن تقديم يد العون لأخيه بقدر استطاعته ، ومن ذلك على سبيل المثال توفير فرص العمل للمحتاج منهم ، وتقديم العون المالى لحل المشاكل التى تدور فى هذا النطاق ، والتعاون فى البحث عن مسكن ... وما إلى ذلك من المساعدات الأخرى . كما حرص أعضاء الجماعة على مشاركة بعضهم البعض فى كافة المناسبات (أفراح وأحزان) بتقديم ما يتطلبه الموقف منهم .

وبذلك استطاعت الطريقة أن تعوض ما افتقده أهل هذا الزمن من المحبة والتعاون والتآلف وغيرها من المشاعر والقيم التى طغت عليها المادية ، وامتد طغيانها فشمل المجتمع ككل . ولا شك أن الطريقة تحث الأفراد على التمسك بالقيم الروحية والتحلى بالأخلاق الحميدة كالصدق والعدل والإيثار والحب والتعاون .... الخ من القيم الإسلامية التى

يجب أن يتحلى بها كل مسلم . فمن أسمى أدوار التصوف ، دوره الروحى الذى يتسع ليشمل كافة الأفراد والمجتمعات . وحتى بالنظر إلى احتمال اختلاف أدوار الطرق الصوفية فى المجتمعات باختلاف الظروف الأيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلا أنها جميعا تؤدى إلى ظهور إنسان مختلف من حيث القيم السلوكية والنظرة الاجتماعية فى ارتباطه بربه وفى هدف حياته وعلاقاته بمجتمعه الصغير والكبير .

كما أظهرت نتائج البحث أثر الطريقة العقادية الشاذلية على المجتمع بإسهام بعض المريدين متيسرى الحال فى إنشاء دور العلاج ـ مستوصف طبى ـ بأسعار رمزية وكذلك إنشاء دور الحضانة لرعاية الأطفال وتربيتهم تربية دينية ومن ثم يتضح أن دور الطريقة لا يقتصر على الجانب النفسى والترويحى للفرد من خلال مشاركته فى حلقات الذكر وانتمائه لجماعة تحقق له الطمأنينة والراحة النفسية بالرجوع إليها وقت الحاجة . وإنما الدور الحقيقى للطريقة الصوفية تمثل فى كونها باعثا قويا لتغير الفرد بتغير صفاته واهتماماته وقيمه وانعكاس هذا كله على سلوكه الاجتماعى مما يخلق فيه فرداً جديداً أو كما يطلق عليه فاروق شويقة إنسان فوق الإنسان .

أما عن الأدوار الاجتماعية التى تقدمها الطريقة إلى جانب الدور الدينى فيمكن أن نجملها ـ بما توصل إليه البحث ـ فى الأدوار التربوية والتعليمية والنفسية والعلاجية وغيرها من الأدوار كدور التصوف فى الضبط الإجتماعى وتحقيق الثبات والاستقرار الاجتماعى من حيث قدرته على التأثير على الفرد للتكيف والتأقلم مع الوسط الاجتماعى أو البيئة التى تفرض عليه فالتصوف قوة دافعة للفرد والمجتمع . وبذلك أظهرت الدراسة الرد بالإيجاب على التساؤل الخامس .

*****

ثانيا : التوصيات

وإذا جاز للباحثة أن توصى ببعض مايتراءى لها من خلال البحث والدراسة ، فإن ذلك يقع فى مجالين ؛ أولهما ماترى ضرورة استكماله بحثا ، ودراسته نظريا وعمليا ، لأهميته فى فهم الظاهرة الاجتماعية عموما والدينية الخلقية خصوصا . وثانيهما مايتبادر إلى الذهن ممايفيد المجتمع ، ويساعد على النمو السليم لشخصيات أفراده ، ويرفع من مستوى الأداء الفردى والجماعى .

فقد تبين لنا أن الأثر الثقافى على منهج التصوف وأسلوبه لايمكن إنكاره ، ومن ثم فان استجلاء أبعاد العلاقة بين المفاهيم الروحية والتأثيرات الثقافية يوسع دائرة الفهم عن السلوك البشرى الباطن والظاهر معاً ، ويجيب على تساؤل هام هو : هل التصوف ظاهرة اجتماعية سلوكية أم نزعة روحية متسامية ، أم هو الاثنين معاً ، وإذاً فما مدى التداخل بينهما وحدود كلٍ منهما ؟

ثم هناك سؤال آخر يطرح نفسه فى هذا المجال عن مدى إمكانية النظر لمجتمع التصوف ككائن عضوى فكرى ينمو ويتشكل بالزمان والمكان ، وماهو إذن لب اهتمامه وعماد مداره ، وماهى الأهداف والتشعبات الجزئية المتغيرة ؟!

وقد كانت الطرق الصوفية لاترى مطلقا أن يأخذ المريد أكثر من عهد على أكثر من شيخ . بل إن بعضها كالطريقة التيجانية ـ ينص على ألا يزور المريد شيخاً أو ولياً حياً أو متوفياً ، مجرد الزيارة ، وليس التحدث معه أو الاتصال به . ثم لوحظ فى السنين الأخيرة تغير ملحوظ فى هذا السلوك من المريدين * وتساهل فى تطبيق هذه القاعدة من المشايخ . وبالنظر إلى أن "لكل شيخ طريقة" ، فما الأثر المترتب على تعدد مصادر التربية فى الوقت الواحد للمريد الواحد ؟ وأين يكون ولاؤه ؟ وماهو التعارض بين المناهج والأساليب الذى قد ينذر بالتضارب والتضاد ، بل قد يوقف الأثر الروحى والسلوكى ؟

ومما يجدر دراسته وتبين آثاره ومراميه ، ظاهرة توسع المشايخ فى قبول الراغبين للانتماء للطريق دون التأكد من جديتهم واستعدادهم للسير فيه وتحمل مشاقه حتى ازداد العدد بما لايسمح بمعرفتهم ولامتابعتهم ولاتربيتهم ، والاعتماد بدلاً من ذلك على كثرة الأذكار والأوراد . فان هذا الحال ، الذى هو بخلاف ماعليه التصوف معنًى وحقيقةً، قد يؤدى إلى ظهور تصوف فردى أو قد يندثر التصوف من جرائه . وفى جميع الأحوال فإن استبدال علاقة الشيخ بالمريد ، بعلاقة المريد بالورد أو الذكر ، عملية إحلال تحتاج إلى فهم وتقييم .

أما فى مجال ماتراه الباحثة للفرد والمجتمع ، فاننا أولاً ننادى بالعناية بكل مايغذى الحياة الروحية ويساهم فى نموها . وفى مفهومنا أن إنسان القرن العشرين قد نمّى العقل ، والتكنولوجيا ، والنفس ومتعها ، وترك جانبا من تكوينه مهملاً ، ممايشير إلى الاختلال فى تكوين الشخصية الإنسانية . ويصعب على الباحث الانثروبولوجى ، أو الباحث الاجتماعى عموما ، أن يتصور استمرار عملية الارتقاء البشرية ، فى ظل غياب واندثار الأخلاق والقيم المعنوية والروحية .

ولانرى أن هذا ممكن فى غياب القدوة ، وغياب التربية العملية . فإن النصح النظرى والوعظ ، ليس له أثر التنشئة الفعلية بالممارسة ولاأثر القدوة العاملة التى ينظر إليها ويتعامل معها بالحب وبالقبول لإرشادها وتوجيهها . بل إن أثر القدوة أو الرئاسة فى المجتمع أخطر وأعمق . والذى تؤيده تجارب التربية ومدارسها المختلفة أن الممارسة من خلال النموذج أقوى أثراً وأعمق تأسيساً للمناحى السلوكية .

وبالنظر إلى الطرق الصوفية نرى توافق مع أولئك الذين يطالبون بأن يحدد الشيخ خليفته من بين المرشحين قبل وفاته أو يتركها كوصية بعد وفاته . حفاظاً على ألا يحتل هذه المكانة من ليس أهلاً لها . * ~~فلعل نظام التوارث يضر بالتصوف أكثر مما يفيده إذ ، كما هو واضح ، لايشترط فى الأبناء أن يتوارثوا أحوال الآباء ولا مقاماتهم~~ .

وإذا كان من الضرورى أن نتبين حقائق التصوف ، ونميزها عما لحق بها من مظاهر مؤسفة من الأدعياء والدجالين ، وأن نقف موقفاً علمياً فى تمييز الغث من الثمين ، فان حقيقة التصوف يجب أن تتمايز أيضاً عن مفهوم الزهد أو معانى وأساليب الرهبانية ومعلوم فى الفكر الإسلامى أن التوكل وهو حال مأمور به قرآناً وسنة ، لايتعارض مع العمل والسعى ، إذ هو حال قلبى ، والسعى والعمل متعلق بالجسد والجوارح . كذلك فإن التسامى الروحى ، لايمنع من الكد والاجتهاد ، بل يصبح العمل الدنيوى المختبر الحقيقى للشخصية المتسامية روحياً .

المراجع

- أولاً : المراجع العربية

- ثانياً : المراجع الأجنبية

المراجع العربية : ـ

١ـ القرآن الكريم .

٢ـ ابراهيم حلمى القادرى : مدارج الحقيقة فى الرابطة عند أهل الطريقة ، الناشر عادل البهى ، الإسكندرية ، ١٣٨١ ـ ١٩٦٢.

٣ـ ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ، تحقيق موسى محمد على ، وعبد العال العرابى ، دار التراث العربى ، ١٩٧٣ .

٤ـ ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن فى مناقب الشيخ ابو العباس وشيخه أبى الحسن الشاذلى ، مكتبة القاهرة الطبعة الأخيرة ١٣٩٩ ـ ١٩٧٩ .

٥ـ ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ، الجزء الأول ، مطبعة السنة المحمدية دون سنة النشر .

٦ـ ابن قيم الجوزية : كتاب الصلاة ، وحكم تاركها ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧ م، ص ٣ .

٧ـ أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق : قواعد التصوف ، صححه محمد زهرى النجار وراجعه على فرغلى ، الطبعة الثانية ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٦ ـ ١٩٧٦ .

٨ـ أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق : حكم ابن عطاء الله ، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف مكتبة النجاح بليبيا ، ١٩٦٩. ص ٢٩٥

٩ـ أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ، الطبعة الاولى ، دار المعارف ١٩٦٣ .

١٠ـ أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : مدخل إلى التصوف الاسلامى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

١١ـ أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : " يسألونك عن التصوف " مجلة التصوف الإسلامى ، العدد الخامس ، ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨ .

١٢ـ أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : " أدعياء التصوف كثيرون " ، مجلة التصوف الاسلامى العدد ٩٨ ، ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧ .

١٣ـ أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : " التربية الإسلامية منهجها وأهدافها " مجلة التصوف الاسلامى ، العدد ١٠٥ ، ١٤٠٨ ـ ١٩٨٧ .

١٤ـ أبى القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية ، الطبعة الثانية ، مكتبة ومطبعة البابى الحلبى وأولاده بمصر ، ١٣٧٩ ـ ١٩٥٩ .

١٥ـ أبى طالب المكى : قوت القلوب فى معاملة المحبوب ووصف طريق المريد الى مقام التوحيد ، الجزء الثانى ، دار صادر ، دون سنة النشر .

١٦ـ أبى حامد الغزالى : القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى ، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، الجزء الرابع ، دار الطباعة المحمدية بالازهر القاهرة ، ١٩٧٣ .

١٧- أبى حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الخامس ، ويذيله كتاب المغنى عن حمل الاسفار فى تخريج ما فى الإحياء من الاخبار للعلامة زين الدين أبى الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقى ، الطبعة الاولى ، دار القلم ، بيروت ، دون سنة النشر .

١٨- أبى حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الرابع ، دار القلم ، بيروت ، دون سنة النشر .

١٩- أبى حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، المجلد الثانى ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، دون سنة النشر .

٢٠- أبى حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الاول ، دار القلم ، بيروت ، دون سنة النشر .

٢١- أبى حامد الغزالى : ميزان العمل ، مكتبة محمد على صبيح وأولاده ، الأزهر ، القاهرة ١٣٨٢ - ١٩٦٣ .

٢٢- أبى حامد الغزالى : المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى مع أبحاث فى التصوف عن الإمام الغزالى ، دار الكتب الحديثة ، بدون سنة النشر .

٢٣- أبى عبد الله بن إبراهيم بن عباد النفرى الرندى : غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية ، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ، الجزء الاول ، دار الكتب الحديثة ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٠ - ١٩٧٠ .

٢٤- أبى نصر السراج الطوسى : اللُمع ، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ، دار الكتب الحديثة بمصر ، ١٣٨٠ - ١٩٦٠ .

٢٥- أحمد ابو زيد : البناء الاجتماعى مدخل لدراسة المجتمع ، الجزء الثانى الأنساق ، الطبعة الثانية . بدون سنة النشر

٢٦- أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعى مدخل لدراسة المجتمع ، الجزء الأول المفهومات، الطبعة الرابعة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ، ١٩٧٥ .

٢٧- أحمد أبو زيد : دراسات أنثروبولوجية فى المجتمع الليبى ، مطبعة دار نشر الثقافة ، الإسكندرية ، ١٩٦٢ .

٢٨- أحمد أبو زيد : تايلور ، دار المعارف ، القاهرة ، دون سنة النشر .

٢٩- أحمد أبو زيد : " ماكس فيبر والظاهرة الدينية ، عالم الفكر ، المجلد الثالث عشر العدد الثالث ، ١٩٨٢ .

٣٠- أحمد إدريس الإدريسى : " التصوف وأثره فى المجتمع " موضوع تم طرحه فى ندوة الطرق الصوفية دور الطريقة التيجانية بالمملكة المغربية ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، ربيع الثانى ١٤٠٦ - ١٩٨٥ .

٣١- أحمد بن حنبل : المسند ، المجلد الخامس ، هامش بقلم المتقى الهندى : كنز العمال ، المكتب الاسلامى ، ١٤٠٥ - ١٩٨٥.

٣٢- أحمد بن على بن حجر العسقلانى : فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، المكتبة السلفية - القاهرة تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ، محب الدين الخطيب .

٣٣- أحمد بن محمد الدردير : تحفة الاخوان فى آداب الطريق ، مطبعة علم الدين ، القاهرة ، دون سنة النشر .

٣٤- أحمد بن محمد بن عجيبة : إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ، الطبعة الأولى، مكتبة البابى الحلبى ، القاهرة ١٣٨١هـ - ١٩٦١، ص ٣١٧

٣٥- أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى : معراج التشوف الى حقائق التصوف ، قدمه وراجعه حفيده أحمد محمد بن عجيبة ، الطبعة الاولى ، مطبعة المرينى تطوان ١٤٠٢ - ١٩٨٢ .

٣٦- أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى : الفتوحات الالهية فى شرح المباحث الاصلية للسرقسطى ،عالم الفكر للنشر ، القاهرة ، دون سنة النشر .

٣٧- أحمد زكى بدوى : معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية ، مكتبة لبنان بيروت ، ١٩٧٧ .

٣٨- أحمد عمر هاشم : " ندوة التصوف وقضايا العصر " مجلة التصوف الاسلامى ، العدد ٩٧ ، ١٤٠٧ - ١٩٨٧ .

٣٩- أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ١٩٨٣ .

٤٠- أحمد الخشاب : دراسات أنثروبولوجية ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٠ .

٤١- ادوارد وليم لين : المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم ، ترجمة عدلى طاهر نور ، الطبعة الثانية ، دار النشر للجامعات المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٥ .

٤٢- التهامى الوزانى : الزاوية ، الجزء الاول ، من منشورات مكتب النشر ، مطبعة الريف تطوان ، المغرب ، ١٣٦١ - ١٩٤٢ .

٤٣- الحافظ بن كثير : البداية والنهاية ، المجلد الرابع ، الجزء السابع ، دارالفكر ، بيروت ، ١٣٩٨ - ١٩٧٨ .

٤٤- الحسينى أبو فرحة : " ندوة مشروعية الإحتفال بالمولد " فى التصوف الإسلامى فى العدد ١٠٧ ربيع الاول ١٤٠٨ - ١٩٨٧ .

٤٥- السهروردى : عوارف المعرف ، مكتبة القاهرة ، ميدان الأزهر ، ١٣٩٣ - ١٩٧٣ .

٤٦- السيد إبراهيم الخليل بن على الشاذلى : المرجع معالم المشروع والممنوع من ممارسات التصوف المعاصر ، قدمه وعلق عليه محمد زكى إبراهيم ، الطبعة الرابعة ، مؤسسات العشيرة المحمدية بمصر ، ١٤٠٧ - ١٩٨٧ .

٤٧- الطاهر بن عبد السلام اللهبوى الوهابى العلمى الحسنى : حصن السلام بن يدى أولاد مولاى عبد السلام ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٨ - ١٩٧٨ .

٤٨- المشيخة العامة للطريقة المحمدية الشاذلية : " تعريف بالطريقة المحمدية الشاذلية "دستور الأخوة فى الله " دار المشيخة ، مطبعة النصر بالقاهرة ، ١٩٧٨ .

٤٩- الهجويرى : كشف المحجوب ، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادى قنديل راجع الترجمة عبد المجيد بدوى ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٠ .

٥٠ـ اليكس انكلر : مقدمة فى علم الإجتماع ، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون ، الطبعة الرابعة دار المعارف ، ١٩٨٠ .

٥١ـ أنور الجندى : الفكر و الثقافة المعاصرة فى شمال افريقيا ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٥ ـ ١٩٦٥ .

٥٢ـ توفيق الطويل : التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ، مكتبة الاداب بالجماميز ، القاهرة ، دون سنة النشر .

٥٣ـ توفيق الطويل " خصائص التصوف الاسلامى " عالم المعرفة ، عدد ٨٧ ، ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥ .

٥٤ـ جلال الدين عبد الرحمن ابن أبى بكر السيوطى : الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير ، المجلد الاول ، الجزء الثانى ، الطبعة الرابعة ، دار الكتب العلمية ، ١٩٥٤ .

٥٥ـ جلال الدين عبد الرحمن ابن أبى بكر السيوطى : بشرى الكئيب بلقاء الحبيب ، تحقيق مجدى السيد مكتبة القرآن، القاهرة ١٩٨٦ .

٥٦ـ جمال زكى والسيد يس : أسس البحث الأجتماعى ، دار الفكر العربى ، ١٩٦٢ .

٥٧ـ حامد إبراهيم محمد صقر : نور التحقيق وصحة أعمال الطريق ، الطبعة الثانية ، مطبعة دار التأليف بالمالية ، القاهرة ١٣٩٠ ـ ١٩٧٠ .

٥٨ـ حامد عمار : التنشئة الإجتماعية فى قرية مصرية (سلوا) غريب سيد أحمد وآخرون ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٧ .

٥٩ ـ حسن كامل الملطاوى : " الصوفية فى إلهامهم" مجلة منبر الإسلام العدد رقم ٩ رمضان ١٣٩٤ هـ ص ٤٠ : ٤٤، أكتوبر ١٩٧٤ م .

٦٠ـ حسن محمد الشرقاوى : الحكومة الباطنية ، الطبعة الثانية ، دارالمعارف ١٤٠٢ ـ ١٩٨٢ .

٦١ـ حسين محمد زكى : محاضرات لطلبة الماجستير ، جامعة قطر ، ١٩٧٩ .

٦٢ـ زكريا إبراهيم : برجسون ، دار المعارف ، مصر ١٩٥٦ .

٦٣ـ زكريا الأنصارى : الفتوحات الإلهية فى نفع أرواح الذوات الإنسانية ، حققه بدوى طه علام ،مطبعة العاصمة ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

٦٤ـ زكى مبارك : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ، الجزء الثانى ، الطبعة الأولى ، مطبعة الإعتماد بمصر ، ١٣٥٧ ـ ١٩٣٨ .

٦٥ـ سامية مصطفى الخشاب : علم الإجتماع الإسلامى ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ .

٦٦ـ سعيد حوى : تربيتنا الروحية ، الطبعة الثانية ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، ١٣٩٩ـ١٩٧٩ .

٦٧ـ سلوى على سليم : الإسلام والضبط الإجتماعى ، مكتبة وهبه ، القاهرة ١٩٨٥ .

٦٨ـ سيد حسين نصر : الصوفية بين الأمس واليوم ، ترجمة كمال خليل اليازجى ، الطبعة الأولى ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٥ .

٦٩ـ سير جيمس فريزر : الغصن الذهبى : دراسة فى السحر والدين ، ترجمة أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الجزء الأول ، ١٩٧١ .

٧٠ـ شارل أندرى جوليان : افريقيا الشمالية تسير ، ترجمة المنجى سليم وآخرون ، مراجعة فريد السودانى ، الدار التونسية للنشر ، ١٣٩٦ ـ ١٩٧٦ .

٧١ـ طه عبد الباقى سرور : رابعة العدوية والحياة الروحية فى الاسلام ، الطبعة الثالثة دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٣٧٦ ـ ١٩٥٧ .

٧٢ـ عامر النجار : التصوف النفسى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

٧٣ـ عامر النجار : الطرق الصوفية فى مصر : نشأتها ونظمهاوروادها ، دار المعارف ، القاهرة ،١٩٨٣.

٧٤ـ عبد الحفيظ فرغلى على القرنى : التصوف والحياة العصرية ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤ .

٧٥ـ عبد الحليم محمود : المدرسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلى ،دار الكتب الحديثة القاهرة ، بدون سنة النشر

٧٦ـ عبد الحليم محمود : العارف بالله أبو العباس المرسى ، دار الشعب القاهرة ، ١٣٩٢ ـ ١٩٧٢ .

٧٧ـ عبد الحليم محمود : أبو مدين الغوث ، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٧٦ .

٧٨ـ عبد الحليم محمود : تاج الصوفية أبو بكر الشبلى حياته ، وآراؤه ، الطبعة الأولى ، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

٧٩ـ عبد الحليم محمود : العارف بالله بشر بن الحارث الحافى ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٤ .

٨٠ـ عبد الحليم محمود : أبو زيد البسطامى ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

٨١ـ عبد الحليم محمود : الرعاية لحقوق الله لأبى عبد الله الحارث المحاسبى ، دار المعارف ١٩٨٤ .

٨٢ـ عبد الحليم محمود : سيدى عبد السلام بن بشيش ، مطبوعات الشعب ، بمؤسسة دار الشعب ، ١٩٧٦ .

٨٣ـ عبد الحليم محمود : المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى مع أبحاث فى التصوف ودراسات عن الإمام الغزالى ، دار الكتاب الحديثة ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م .

٨٤ ـ عبد الحليم محمود : أبو الحسن الشاذلى ، دار الإسلام ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

٨٥ـ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلى : من علماء القرن الثامن الهجرى ، جامع العلوم والحكم فى شرح خمسين حديثاً ، الطبعة الأولى ، دار الريان ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧م ، ص ٥٣٦

٨٦ـ عبد الرحمن بن على المعروف بابن الديبع الشيبانى : تيسير الوصول ، الجزء الرابع المطبعة السلفية ، مصر ، ١٣٤٦ .

٨٧ـ عبد الرحمن محمد بن خلدون : مقدمة بن خلدون : شرح وتعليق على عبد الواحد وافى ، الجزء الثالث ، الطبعة الأولى ، لجنة البيان العربى ، ١٣٧٩ ـ ١٩٦٠ .

٨٨ـ عبد العزيز بن عبد الله : الصوفية فى المغرب ، مجلة العربى ، العدد ٢٤٨ ، ١٣٩٩ ـ ١٩٧٩ وزارة الاعلام بالكويت .

٨٩ـ عبد العظيم بن عبد القوى المنذرى : الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ، تعليق محمد خليل هراس ، الجزء الثالث ، مكتبة الجمهورية العربية ـ القاهرة ، ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩ م ص ٨٥٨ ، ٨٥٩ .

٩٠ـ عبد القادر الجيلانى الحسنى : الغُنية لطالبى طريق الحق فى الأخلاق والتصوف والآداب الاسلامية ، الجزء الثانى ، الطبعة الثالثة ، مطبعة البابى الحلبى وأولاده بمصر ،١٣٧٥ ـ ١٩٥٦ .

٩١ـ عبد القادر زكى : النفحة العلية فى أوراد الشاذلية ، الطبعة الثانية ، مكتبة النجاح ، ليبيا ، دون سنة النشر .

٩٢ـ عبد الوهاب الشعرانى : الأنوار فى صحبة الاخيار ، تحقيق عبد الرحمن عميرة وطلعت غنام ، مجمع البحوث الإسلامية ، ١٣٩٣ ـ ١٩٧٣ .

٩٣ـ عبد المجيد الصغير : إشكالية إصلاح الفكر الصوفى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، المغرب ، ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨ .

٩٤ـ عبد الله التليدى : المطرب فى مشاهير أولياء المغرب ، الطبعة الثانية ، مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع ،طنجة ، ١٩٨٧ .

٩٥ـ عبد الله كنون : ذكريات مشاهير رجال المغرب ، الامام إدريس " دار الكتاب اللبنانى للطباعة والنشر ، بيروت ، دون سنة النشر .

٩٦ـ عبده بدوى : مع حركة الإسلام فى افريقيا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ .

٩٧ـ علاء الدين على المتقى بن حسام الدين الهندى : كنز العمال ، الجزء الاول ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٩٨ـ علاء الدين على المتقى ابن حسام الدين الهندى : كنز العمال ، المجلد الرابع ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٣٩٩ ـ ١٩٧٩ .

٩٩ـ علاء الدين على المتقى بن حسام الدين الهندى : كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال ، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٧٩ . المجلد التاسع .

١٠٠ـ علاء الدين على المتقى بن حسام الدين الهندى : كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال الجزء الثالث عشر، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ، ١٩٧٩ .

١٠١ـ علال الفاسى : التصوف الإسلامى فى المغرب : مجلة الثقافة المغربية ، العدد الأول ١٣٨٩ ـ ١٩٧٠ .

١٠٢ـ علياء شكرى : التراث الشعبى المصرى فى المكتبة الأوروبية ـ سلسلة علم الإجتماع المعاصر ، الكتاب الرابع والعشرون ، الطبعة الاولى ، دار الجيل للطباعة ، ١٩٧٩ .

١٠٣ـ على سالم عمار : أبو الحسن الشاذلى ، الجزء الثانى ، الطبعة الأولى مطبعة دار التأليف ، ١٩٦٢ .

١٠٤ـ على سالم عمار : أبو الحسن الشاذلى ، مكتبة دار التاليف ، الطبعة الأولى ، ١٩٥١ .

١٠٥ـ على فهمى خشيم : أحمد زروق والزروقية (دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة) دار مكتبة الفكر ، ليبيا ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٥ ـ ١٩٧٥ .

١٠٦ـ غريب سيد أحمد : تصميم وتنفيذ البحث الإجتماعى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٦ .

١٠٧ـ فاروق أحمد مصطفى : البناء الإجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر ، دراسة فى الأنثروبولوجية الإجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ، ١٩٨٠.

١٠٨ـ « « « : دراسات المجتمع المصرى : الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر ، الطبعة الثانية ، الهيئة المصرية للكتاب الاسكندرية ، ١٩٨١ .

١٠٩ـ « « « : البناء الإجتماعى للطريقة الشاذلية بمصر دراسة فى الأنثروبولوجية إلاجتماعية ، رسالة ماجستير إشراف د. أحمد أبو زيد ١٩٧٤ ، كلية الاداب جامعة الإسكندرية .

١١٠ـ « « « :" التطبع الاجتماعى فى الإسلام " المؤتمر الخامس للتربية الاسلامية ، الجزء الثانى ، المركز العام لجمعيات الشبان المسلمين العالمية ، بالقاهرة ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧م .

١١١ـ فاروق إسماعيل : دراسة أنثروبولوجية فى منطقة باو ، دار النشر الجامعى ، ١٩٨٠ .

١١٢ـ فاروق إسماعيل : الوثنية مفاهيم وممارسات ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٥ .

١١٣ ـ فاروق عبد الجواد شويقة : الانسان ... الانسان دراسة مستوحاه من القرآن الكريم ودعوة الى تكوين علم جديد ، بحث غير منشور ، ١٩٧٦ .

١١٤ ـ فوزية دياب : القيم والعادات الاجتماعية ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشرالقاهرة ، ١٩٦٦ .

١١٥ ـ قاسم بن صلاح الدين الخاتمى الحلبى : السير والسلوك إلى ملك الملوك ، صححه وحققه محمد عيد الشافعى ، دار الطبع والنشر ، القاهرة .

١١٦ ـ ماكيفر وبيدج : المجتمع ، الجزء الاول ، ترجمة على احمد عيسى ، الطبعة الثالثة النهضة المصرية ، القاهرة، ١٩٧٤ .

١١٨ ـ محمد احمد بيومى : علم الإجتماع الدينى ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٥ .

١١٩ ـ محمد الباقر الكتانى : ترجمة الشيخ محمد الكتانى ، مطبعة الفجر ، ١٩٦٢ .

١٢٠ ـ محمد الجوهرى : علم الفلكلور : دراسة المعتقدات الشعبية ، الجزء الثانى ، الطبعة الاولى ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٨٠ .

١٢١ ـ محمد توفيق البكرى : رسالة فى الكلام عن نشأة التصوف والصوفية وأعمالهم حققه بدوى طه علام ، مطبعة العاصمة ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

١٢٢ ـ محمد حبيب الامغارى الادريسى الحسينى : ديوان بغية المريدين السائرين وتحفة السالكين العارفين ، صححه ابو حفص عمر ، ١٣٦٨ .

١٢٣ ـ محمد رمضان محمد سعيد : الآداب الصوفية لمريدين الطريقة الشاذلية ، الطبعة الثانية ، دار بور سعيد ، ١٣٩٨ ـ ١٩٧٨ .

١٢٤ ـ محمد زكى إبراهيم : أصول الوصول أدلة أهم معالم الصوفية الحقة من صريح الكتاب وصحيح السنة ، الجزء الاول ، الطبعة الثالثة ، مطبعة حسان ، ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤ .

١٢٥ ـ محمد زكى إبراهيم : التصوف الإسلامى فى بعض ما له وما عليه (رسالة أبجدية التصوف) سلسلة منشورات العشيرة المحمدية ، القاهرة ، ١٤٠٠ ـ ١٩٨٠ .

١٢٦ ـ محمد عبد الله دراز : الدين بحوث ممهده ، لدراسة تاريخ الاديان ، المطبعة العالمية ، القاهرة ، ١٩٥٢ .

١٢٧ ـ محمد عاطف غيث : علم الإجتماع الجزء الاول ، النظرية و المنهج ، دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ١٩٧٣، .

١٢٨ ـ محمد على الهاشمى : "القيم الكبرى التى يقوم عليها المجتمع الاسلامى والحضارة الاسلامية " منظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامى : الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم ، المجلد الاول ، الطبعة الأولى ، ١٤٠١ ـ ١٩٨١ .

١٢٩ ـ محمد على محمد : علم الاجتماع والمنهج العلمى : دراسة فى طرائق البحث وأساليبه ، دار المعرفة الجماعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٣ .

١٣٠ ـ محمد كمال جعفر : التصوف طريقاً وتجربةً ومذهباً ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، ١٩٨٠ .

١٣١ ـ محمد محمد الغزالى : الرسالة اللدنية مجموعة الجواهر الغوالى ، مطبعة السعادة القاهرة ،١٩٣٤ .

١٣٢ ـ محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة الثانية ، ١٩٨٤ .

١٣٣ ـ محمد هشام عبد الرحمن شكرى سلطان : مدارج السالكين عند الصوفية وأثرها فى السلوك ، رسالة دكتوراه فى العقيدة غير منشورة ، جامعة الازهر ، كلية أصول الدين ، إشراف محيى الدين الصافى ، ١٣٩٧ ـ ١٩٧٧ .

١٣٤ ـ محمود بن عفيف الدين الوفائى الشاذلى : معاهد التحقيق فى رد المنكرين على أهل الطريق للسادة الشاذلية الوفائية الفاسية ، مطبعة محمد على صبيح واولاده ، القاهرة ، ١٣٨٠ ـ ١٩٦٠ .

١٣٥ ـ محمود الشنيطى : قضية ليبيا ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥١ .

١٣٦ ـ محمود الصباغ : الذكر فى القرآن الكريم والسنة المطهرة ، دار الاعتصام ، ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦ .

١٣٧ ـ محمود محمد خطاب السبكى : العهد الوثيق لمن اراد سلوك أحسن طريق ، سلسلة منشورات العشيرة المحمدية ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤ .

١٣٨ ـ مصطفى الخشاب : دراسة المجتمع ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٧ .

١٣٩ ـ مصطفى عبد الرازق : "التصوف" دائرة المعارف الإسلامية، إعداد وتحرير إبراهيم زكى خورشيد ، أحمد الشنتاوى وعبد الحميد يونس ، المجلد التاسع ، مطبعة الشعب ، القاهرة .

١٤٠ ـ مقداد يالجن : " فلسفة الحياة الروحية : منابعها ونشأتها ونشأة التصوف والطرق الصوفية ، الطبعة الاولى ، دار الشروق ، ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥ .

١٤١ ـ محيى الدين بن العربى : تحفة السفرة إلى حضرة البررة ، تحقيق وتعليق محمد رياض المالح ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، دون سنة النشر .

١٤٢ ـ نخبة من اساتذة قسم الاجتماع بكلية الآداب جامعة الإسكندرية : مصطلحات العلوم الاجتماعية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، دون سنة النشر .

١٤٣ ـ هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، ترجمة سامى الدروبى وعبد الله عبد الدايم ، الطبعة الأولى ، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٤٥ .

١٤٤ـ يحيى بن سليمان : نحن المغاربة مشاكل التمدين والتقليد والتجديد ، دارالمغرب الاسلامى ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥ .

١٤٥ـ يحيى بن شرف الدين النووى : شرح الأربعين النووية فى الأحاديث الصحيحة النبوية ، شركة الشمرلى ، القاهرة

١٤٦ـ يحيى بن شرف الدين النووى : رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين

١٤٧ـ يوسف بن إسماعيل النبهانى : الفتح الكبير فى ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ، دار الكتاب العربى ـ بيروت ، الجزء الأول

المراجع الأجنبية :

(1)- Aroian, Lois A. and Mitchell, Richard P.,1984: The Modern Middle East and North Africa ,Macmillan Publishing Company.New York.

(2)- Bayyumi, Muhammad Ahmad M., 1981: "The Sociological Method of the Study of Religion", Dar An-Nahda al-Arabiya , Beirut

(3)- Beatti,John , 1968 : Other Cultures , Aims ,Methods and Achievements in Social Anthropology , New York , the Free Press.

(4)- Berger, Morroe, 1970: Islam in Egypt Today : Social and political Aspects of popular Religion,Cambridge.

(5)-Black ,James A. and Champion, Dean J. ,1976, Methods and issues in Social Research, John Wiley & Sons, INC, New York. London.

(6)- Cornell, Vicent J. : "The Forge and the anvil- Doctrine Society and the Evolution of the Shadhiliyya", Von Grunebaum Center for Near Easter Studies. (N.P.Y.)

(7)- Chapple, D.Eliote and Carleton Coon Stevens, 1947: Principles of Anthropology Henry Holt and Compay, N.Y.

(8)- Crane, Julia G. and Angrosino Michael V.1974: Field Projects in Anthropology, General Learning Press, New Jersey.

(9)- Evans-Pritchard, E.E .,1949 : The Sanusi of Cyrenaica , The Clarendon Press , Oxford .

(10)-Eickelman, Dale F., 1981: The Middle East, an Anthropological Aproach, Prentice-Hall, INC. New Jersey.

(11)- Firth, Raymond, 1972: Primitive Polyesian Economy, Poutlege and Kegan Paul, London.

(12)- Firth, Raymond, 1955: Human Tipes, Menton Books,New York.

(13)- Faron , Louis C. : "Symbolic Values and the Integration of Society among the Mapuche of Chile", In Right & Left ,1973,Edited By Rodney Necdham , The University of Chicago Press , Chicago and London. pp. 187: 203

(14)- Geertz, Clifford , "Religion as a Cultural System" in Anthropological Approaches to the study of Religion, Edited by Michael Banton, 1963, Tavistock Publications .

(15)- Geertz, Clifford , Greetz Hildred and Rosen Lawrence, 1979: Meaning and Order in Moroccan Society : Three Essays in Cultural analysis. Cambridge University Press.

(16)- Gellner, Ernest , "Saints of the Atlas" in Mediterranean Countrymen Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean,1963, Edited by Julian Pitt-Rivers. Paris Mouton & Co Lahaye MC ml XIII

(17)- Gilsenan, Michael, 1973: "Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion", Oxford University Press.

(18)- Goode, William J. 1951: Religion among the primitives, Glencoe Illinois, The FreePress Publishers.

(19)- Heibert, Paul G. , 1976: Cultural Anthropology, J.B. Lippincott Company Philadelphia, New York San Jose Toronto.

(20)- Hammond, B. Peter ., 1975: Cultural Anthropology, Second Edition, MacMillan Publishing Co., INC . New York,

(21)- Hava-Lazarus, Yafeh: "The place of the Religious Commandments in the Philosophy of Al-Ghazāli" in The Muslim World,1967, by Elmer C. Douglas and Edwin E. Calverley, vol. LI, No. 3, July , publ. by The Hartford Seminary Foundation.

(22)- Haviland, William A ., 1978: Cultural Anthropology, second edition , Holt, Rinehart and Winston, New York, U. S. A .

(23) Hepburn, Ronald W.: " Nature and Assessment of Mysticism", in 'The Encyclopedia of Philosophy' 1967, by Paul Edward, Volume Five, The MacMillan Company & The Free Press, New York, London.

(24)- Hiebert, Paul. G. , 1976: Cultural Anthropology, J.B. Lippinbott Company, Philadelphia, New York, San Jose, Toronto.

(25)- Hoebel, E.Adamson , Weaver Thomas, 1979: Anthropology and the Human Experience , Fith Edition, McGraw-Hill Book Company

(26)- Hodgson, Marshall G.S. "Sufism", in Encyclopedia International, 1981, by Lexicon Publication INC. Vol 17 pp.354: 355

(27)- James, William, 1936 : The Varieties of Religious Experience , The modern Library, New York

(28)- Johnstone, Ronald L., 1975: Religion and Society In Interaction , Prentice-Hall INC . Englewood Cliffs, New Jersey

(29)-Kessing, Roger M., 1981: Cultutal Anthropology : A contemporary perspective", Holt, Rinehart and Winston, N.Y.

(30)- Levi-Strauss,1963: Structural Anthropology,translated from the french by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, Basic Books, Publishers, New York.

(31)- Lapiere, Richard T ., 1954 : A Theory of Social Control, McGraw -Hill Book Company. I N C . New York , Toronto , London

(32)-Mair, Lucy, 1984: Anthropology and Development . MacMillan Publishing, London.

(33)- Lexicon, 1981: Encyclopedia International P.479, Vol 15

(34)- Mackeen, A.M. Mohammed, 1977, "The early History of Sufism in the Maghrib, prior to Al-Shadhili" (D 656 / 1258) In 'Journal of the American Oriental Society'.

(35)-Mackeen, A.M.Mohammad, "The Sufi-qawn Movement", in 'Muslim World' 1963, by Elmer H. Douglas and Edwin E.Calverley. Vol LIII ,July, published by the Hartford Seminary pp. 212: 224.

(36)- Malinowski, Bronislaw, 1954: Magic,Science and Religion, Doubleday &Company INC. New York.

(37)- Marett, R.R., 1914: The Threshold of Religion , Second Edition , Methuen & Co . L T D London .

(38)- Melford, E.Spiro : "Religion,Problems of Definition & Explanation", in Anthropological Approaches to The Study of Religion, 1963 ,by Michael Banton,Tavistok Publications , U.S.A. ,pp.85 : 108

(39)- Morsy, Magli : "Arbitration as a political institution: an interpretation of the status of monarchy in Morocco", in Islam in tribal societies from the Atlas to the Indus,1984, by Akbars Ahmed and David M.Hart, Routledge &Kegan Paul pp.39: 66.

(40)- Nicholson, A. Reynold: " Sufis", in Encyclopedia of Religion and Ethics vol. 12.

(41)- O'Dea, F. Thomas, 1966: The Sociology of Religion , Prentince -Hall , INC , Englewood Cliffs, N. Jersey, p.8

(42)- Parsons, Talcot, 1949 : The structure of social Action ,The Free Press, Illinois,U.S.A. .

(43)- Parsons, Talcot : " Motivation of Religious Believe and Behaviour ", in 'Religion , Culture and Society a reader in the Sociology of Religion',1964, by Louis Schneider , John Wiley & Sons Inc. New York, London , Sydney. pp. 164: 167

(44)- Qamber, Akhtar: " The Role of the Sufi Silsilah-Tariqahs in Islamic Religion and Society", in Islamic Culture, Vol LVI No 2, April, 1982, Published by The Islamic Culture Board Hyderabad- India

(45)- . Radcliffe-Brown, A.R. : "Religion and Society", in Religion, Culture and Society, a reader in the Sociology of Religion,1964, By Louis Schneider, John Wiley & Sons, Inc. New York, London, Sydney, pp. 63-80.

(46)- Roberts, Keith A. 1984: Religion in Sociological Perspective, The Dorry Press, Homewood Illinois.

(47)-Scott, John Paul , "Science and Social Control" in 'Social Control and Social Change', by John Paul Scott And Sarah .F.,Scott ,The University of Chicago Press, Chicago, London.

(48)- Seymour- Smith, charlotte , 1986 : " Acculturation " in Macmillan Dictionary of Anthropolo gy London .

(49)- Taylor, Robert B. , 1969: Cultural Ways, a Compact Introduction to Cultural Anthropology, Kansas State University.

(50)-Taylor, Robert B.,1973: Introduction to Cultural Anthropology, Allyn &Bacon I.N.C., Boston.

(51)- Taylor, Robert B., 198O: Cultural Ways: A Concise Edition of Introduction to Cultural Anthropology, Third Edition, Allyn and Bacon, INC. U.S.A

(52)- Trimingham, Spencer J. ,1971: The Sufi Orders in Islam, The Claredon Press, Oxford, .

(53)- Trimingham, Spencer J., 1968: The Influence of Islam upon Africa, Longmans, Green and Co LTD London.

(54)- T ritton, A.S. ,1968 : Islam Belief and Practices, Hutchinson Universty Library ,London.

(55)-Vrijhof, R.H. "What is the Sociology of Religion?" in Readings in the Sociology of Religion,1967, by Joan Brothers,Pergamon Press, New York.

(56)-Vogt .Evone.: "Culture change" ,In International Encyclopedia of Social sciences, by David L.Sills (Ed.) Vol .3, Macmillan & Free press , New york pp. 527 : 568,p. 555.

(57)- Wallace, Anthony F . C. 1966 : Religion, an Anthropological View , Random House , New York

(58)- Weber, Max, 1952: Essays in Sociology, translated and edited with an introduction by H.H. Gerth and D.Wright Mills, Rontledge &Kegan Paul LTD. London

(59)- Weber, Max , 1963: The Sociology of Religion, Beacon Press Boston p.166.

(60)- Weber, Max: "Asceticism and Salvation Religion", in Religion, Culture and Society, a Reader in Sociology of Religion,1964, by Louis Schneider, John Wiley & Sons Inc., New York, London, Sydney. pp. 192-203.

(61)- Weber, Max, 1964: The Theory of Social and Economc Organization, edited with introduction by Talcott Parsons, The Free Press of Glencoe Collier-MacMillan Limited. London.

(62)- William G . Goode , 1978 ,The Celebration of Heroes : Prestige as Social Control System,California University Press,Berkeley Los Angeles, P. 2

(63)- World, Editor by Elmer H. Douglas and Edwin E. Carlverley, Volume LVII No 1 January 1967, by the Hartford Seminary Foundation.

الملحق رقم (١)

دليل العمل بنمطيه فى مصر والمغرب

- دليل العمل المبدئى للمريد فى مصر
- دليل العمل المبدئى للشيخ فى مصر
- دليل العمل المبدئى للشيخ الصوفى فى المغرب

دليل العمل المبدئى للمريد فى مصر

معلومات أولية :

الاسم :　　　　السن والنوع :　　　　الحالة التعليمية :

الحالة الإجتماعية : غير متزوج :　　　　متزوج من داخل الجماعة　　　　متزوج من خارجها :

عدد الزوجات :　　　　عدد الأبناء :

العمل الأساسى :　　　　العمل الإضافى :　　　　مصادر الدخل الأخرى :

مقر الطريقة وعدد مرات اللقاء :

ظروف الإلتحاق بالجماعة وبداية الإنتماء لها .

هل سبق لأحد أفراد الأسرة (أب - جد - عم - خال - أخ ... غيرهم) الإنتماء لجماعة صوفية .
نوع الإرتباط بالجماعة　　(سرّ بين المريد والله سبحانه وتعالى - يعلمه الناس) وماهو دليل الإرتباط ؟
الدوافع أو الحاجة وراء الإنتماء للجماعة الصوفية .
أهداف الجماعة والإلتزامات التى تتبع لتحقيق هذه الأهداف .

معنى كلمة **صوفى** و **طرق صوفية** وسبب إختلاف الطرق وتعددها .
التصوف من الإسلام . الآيات والأحاديث التى تعتمد عليها هذه الطريقة لتأكيد أن التصوف من الإسلام .
ضرورة التصوف ومدى أهميته للفرد .
التصوف للعامة أم للخاصة .

تنشئة المريد نشأة دينية بمجرد دخوله الطريق : توبة إستغفار - عبادات صلاة ، صوم ، تلاوة القرآن الكريم ، صلاة وسلام على الرسول صلى الله عليه وسلم ، قراءة كتب دينية ، مداومة الذكر الفردى والجماعى ، مراقبة السلوك ، مخالفة النفس ، التسليم ، الطاعة ....الخ .

دور الشيخ والإخوان فى تنشئة المريد فى بداية دخوله الطريق .
أنواع المشكلات التى تواجه المريد فى الطريق .

الأوقات المحددة للقاء الشيخ
الأفعال التى تؤدى أثناء اللقاء بالشيخ من تحية البداية إلى تحية النهاية .
الأوقات المحددة لسحب الورد والحزب والذكر وباقى أنشطة الجماعة .

طاعة المريد للشيخ فى الأمور الدينية .
الممنوعات التى يفرضها الشيخ على المريد (أفعال - أقوال)
أهمية التسليم فى الطريق - سبب التسليم للشيخ .
طاعة المريد للشيخ فى الأمور الدنيوية (أسرية - مالية - مهنية) .
مدى تدخل الشيخ فى حياة المريد الدنيوية .
مدى الرجوع للشيخ فى الإستخارة والإلتزام بها .

الأوقات المحددة للقاء الإخوان .
علاقة المريد بإخوانه فى الطريق ومدى قوة هذه العلاقة .
أنواع العقاب - مدى تدخل المريدين للمناصفة .
أنواع الحوافز التى تعطى للمريدين .
نوع المعاملات داخل الجماعة : إجتماعية : أفراح و أحزان و مناسبات أخرى .
مالية : قروض ، تبرعات ، أموال زكاة وصدقات .

الشعائر والطقوس التى تمارس فى المناسبات الدنيوية (زواج ، إنجاب ، وفاة ، وغيرها) .
شعائر وطقوس الجماعة الدينية .
الأفعال التى تلتزم الجماعة بأدائها (عهد - أوراد - أحزاب - أذكار - خدمات .... الخ)
أوراد الجماعة وأحزابها وأذكارها عن أبى الحسن الشاذلى أو يسمح بغيرها من طرق أخرى .
جلسة التصوف والحضرة (الذكر) أهمية الذكر الجماعى .
الأعمال التى تؤدى تهيئة للحضرة (بخور...) تحية الدخول .
نظام الجلسة - الزى الذى يرتدى - عبادات الذكر - الموسيقى - الموضوعات التى تطرح عقب الحضرة - النفحة .

وظائف المريدين أثناء الحضرة ـ مسئول الأحذية ـ مسئول النظام ـ مسئول النفحة ـ مسئول الماد .... الخ

الآثار المترتبة على الحضرة : أثر نفسى (أمثلة) أثر بدنى (أمثلة) أثر إجتماعى (أمثلة) مدى حاجة المريد للحضرة .

سبق وتم إستخدام آيات القرآن الكريم بهدف الشفاء من المرض ؛ ونتيجة ذلك

أنماط السلوك المكتسبة بالإنتماء للجماعة (أمثلة)

أنماط السلوك الغائبة بالإنتماء للجماعة (أمثلة)

ترتيب هذه الأقوال حسب أهميتها فى الطريق الصوفى ، وأكثرها أهمية لديك :

الصبر على البلاء	الإخلاص فى العمل	خدمة الجماعة والمجتمع	الذل والإنكسار
الصدق مع الله	الأمر بالمعروف	محبة الإخوان والناس كافة	النهى عن المنكر

الرضا بالقضاء .

مظاهر السلوك الصوفى وتطبيق القيم الدينية فى الحياة اليومية للمتصوفة .

علاقة المريد بزوجته بين الثبات والتغير .

دور المريد فى إرشاد زوجته وتوجيهها فى الطريق .

الزوجة وإنتمائها لطريقة صوفية ـ الطريقة المنتمى إليها الزوج أم طريقة أخرى .

من يعطى الزوجة العهد ، وهل تسحب الورد ولها أحزاب وتشترك فى الذكر .

هل تتردد الزوجة على الشيخ فى أوقات محددة .

يتدخل الشيخ فى مشاكل الزوجة كما يتدخل فى مشاكل الزوج .

رأى الزوجة فى إنتماء زوجها للجماعة الصوفية .

دور الزوجة فى خدمة الطريقة .

دور المريد فى تنشئة أبنائه نشأة دينية (صلاة ، تلاوة قرآن ، حفظ قرآن ، مصاحبة للإشتراك فى الذكر ، مصاحبة للصلاة فى المسجد ... الخ) .

علاقة المريد بأبنائه بين الثبات والتغيير .

علاقة المريد بالزملاء فى العمل .

علاقة المريد بالرئيس فى العمل .

تأثير التصوف على العمل وتأديته من حيث الإخلاص والكفاءة (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون)

موقف المريد من المعاملات اليومية التى يسودها (ظلم ، كذب ، سرقة ، غضب ... الخ) .

موقف المريد إذا وجد نفسه مضطراً للحضور فى جو مملوء بالفساد (الإنسحاب ، الوعظ ، المجالسة) .

مدى تدخل المريد بالنصح والإرشاد لزملائه فى العمل .

دور المريد فى جذب أعضاء جدد للدخول فى الطريق .

موقف التصوف بين التأييد والرفض بشأن : (الإحتفال بالموالد - الطبل و الزمر - زيارة الأولياء - البخور - الرقيا - السحر - الحسد)

الأسباب التى وراء هذه الأفعال والشعور المترتب عليها .

أهمية الرؤية فى الطريق .

الكرامات بين التصديق والتكذيب ، وما يدور حولها من نقاش وأهميتها فى الطريق .

رأى المريد فى الوراثة فى الطريق (أبناء الدم أم أبناء الطريق) .

التصوف واللغة الخاصة

هذه الأقوال بين التأييد والرفض وأهميتها فى الطريق الصوفى :

من لا شيخ له شيخه الشيطان

التسليم ولاية والإعتراض جناية

طاعة الشيخ من طاعة الله .

الاختلاف بين هذه الطريقة وبقية الطرق الصوفية الأخرى .

علاقة المريد بمريدين فى طرق أخرى .

نظرة المتصوفة لأنفسهم ، ونظرتهم لغير المتصوفة .

رأى غير المتصوفة فى أفعال المريدين (عهد على يد شيخ - ورد - سبحة - ذكر - موالد) ، ومجالات الاعتراض عليهم .

نظرة المريد للحياة بعد دخول الطريق بين الثبات والتغيير .

المريد والمجتمع ونظرته إليه ، ونظرة كلٌ منهما للآخر .

دور المريد والشيخ فى تأصيل القيم الإسلامية (الأخلاق ، العدل ، الخير ، الحب ، الصدق) .

مدى تدخل المريد فى حياة المحيطين به من أهل وأصدقاء وجيران بهدف الوعظ والإرشاد الدينى ، وكافة المساعدات الدينية و الدنيوية .

الخدمات الاجتماعية التى تقدمها الطريقة للمجتمع (دروس دينية - تحفيظ قرآن - خدمات طبية - مساعدات مالية .... الخ) .

خدمات دينية : رقيا ، حجاب ، التخلص من السحر ....الخ .

دليل العمل المبدئى للشيخ فى مصر

معلومات أولية :

الاسم : السن والنوع : الحالة التعليمية :

الحالة الإجتماعية : غير متزوج متزوج من داخل الجماعة متزوج من خارجها

عدد الزوجات : عدد الأبناء :

العمل الأساسى : العمل الإضافى : مصادر الدخل الأخرى :

مقر الطريقة : تاريخ تسجيل الطريقة :

ظروف تعيينكم شيخاً للطريقة وتاريخ مسئوليتكم عنها .

نوع التعيين : وراثة أب عن جدّ أو أخ ، إنتخاب .

سبق لأحد أفراد الأسرة أن كان شيخاً لإحدى الطرق الصوفية .

سبق لأحد أفراد الأسرة الإنتماء لجماعة صوفية .

ظروف تعرفك على شيخك (إذا لم تكن المشيخة بالوراثة) .

سبب وجود هذه الجماعة (الطريقة) .

أهدافها والأفعال التى تؤدى لتحقيق هذه الأهداف .

مفهوم كلمة صوفى وطرق صوفية وسبب إختلاف الطرق وتعددها .

التصوف من الإسلام . الآيات والأحاديث التى تثبت أن التصوف من الإسلام .

ضرورة التصوف ومدى أهميته للفرد .

التصوف للعامة أم للخاصة .

الخصائص التى تؤهل الشيخ لاحتلال هذه المكانة .

التنشئة الدينية للشيخ والعوامل الإيجابية التى كان لها تأثير عليه فى المراحل الأولى من حياته (أخذ عهد ، إلتزام أوراد ، ذكر ، قراءة كتب دينية .. الخ)

نوع المشكلات التى تواجه المشايخ .

شروط أخذ العهد .

الشعائر والطقوس المتبعة عند أخذ العهد .

الالتزامات التى تفرض على المريد : أ ـ دينية . ب ـ دنيوية .

الأمور التى يجب أن يتجنبها المريد أو الممنوعات التى يفرضها الشيخ عليه بدخوله الطريق .

المنهج الذى يتبعه الشيخ فى تربية المريدين : أ ـ منهج عام يطبق على كل المريدين

ب ـ منهج خاص بكل مريد

منهج الشيخ إمتداد لمنهج شيخه دون إضافة أم له منهج خاص به .

ترتيب هذه المبادىء تبعاً لأهميتها فى الطريق : الصدق ـ الإيثار ـ المحبة ـ المراقبة للنفس ـ الذل والإنكسار ـ الإخلاص ـ الفقر ـ خدمة الإخوان ـ الصبر ـ الرضا بالقضاء ـ الأمر بالمعروف ـ النهى عن المنكر .

الأساس فى الطريق مجاهدة النفس .

المنهج الذى يتبعه الشيخ لتهذيب النفس (الذكر ـ خدمة الناس ـ مخالفة النفس ـ غير ذلك)

علاج خطأ أحد المريدين (إعلان الخطأ على الإخوان ـ العقاب سراً أم علانية)

أنواع العقاب ، بين التخفيف والشدة .

الأوقات المحددة للقاء بالشيخ

الأفعال التى تؤدى أثناء اللقاء بالشيخ

نوع المضوعات التى تطرح : أ ـ دينية ب ـ دنيوية جـ ـ مشاكل خاصة بالمريدين

علاقة الشيخ بالمريدين وكيفية التعامل معهم .

مدى تدخل الشيخ فى حياة المريد الدنيوية (الأسرية ـ المالية ـ المهنية) .

مدى الرجوع للشيخ للإستخارة والموضوعات الأكثر شيوعاً فى هذا المجال .

تصرف الشيخ فى حالة عدم إلتزام المريد بأوامره .

الحدّ الذى يتوقف الشيخ عنده فى حياة المريد .

الجماعة يفضل أفرادها الزواج الداخلى أو الخارجى .

فى حالات الزواج الداخلى يكون الشيخ وراء هذا الزواج أم يتم بين الإخوان

للجماعة نظام لجمع المال شهرياً ، والتصرف فيه .

للجماعة نظام لتوزيع أموال الزكاة والصدقة .

نوع المعاملات داخل الجماعة : إجتماعية : أفراح ، أحزان ، مناسبات أخرى .

مالية : قروض ، تبرعات ، أموال زكاة وصدقات .

الشعائر والطقوس التى تمارس فى المناسبات الدنيوية .

الشعائر والطقوس الدينية للجماعة.

الأفعال التى تلتزم الجماعة بأدائها (عهد ، ورد ، حزب ، ذكر ، خدمات .... غير ذلك)

أوراد الجماعة وأحزابها وأذكارها عن أبى الحسن الشاذلى أم أوراد أخرى .

جلسة التصوف والحضرة (الذكر) ـ أهمية الذكر الجماعى .

الأعمال التى تؤدى تهيئة للحضرة .

نظام الجلسة ، الزى الذى يرتدى ، عبارات الذكر ، الموسيقى ، الموضوعات التى تطرح عقب الحضرة ، النفحة .

وظائف المريدين أثناء الحضرة .

الآثار المترتبة على الحضرة ، نفسية روحية ، بدنية ، إجتماعية .

أهمية الحضرة للمريد .

دور الشيخ فى الحضرة

سماح الشيخ بدخول غير المريدين فى الحضرة .

عند وجود شىء غير عادى لأحد الأفراد داخل الحضرة .. تصرف الشيخ فى هذه الحالة .

مدى استخدام آيات القرآن الكريم بهدف الشفاء من المرض .

التغيرات التى غالباً ما تظهر على المريد بدخوله الطريق

أكثر أنماط السلوك التى يكتسبها المريد بدخوله الطريق .

أكثر أنماط السلوك إفتقاداً للمريد بدخوله الجماعة .

مظاهر السلوك الصوفى فى الحياة اليومية للمريد .

طريقة الزواج : إختيار شخصى أم إختيار الشيخ أم قرابة أم رؤية (بشرى)

علاقة الشيخ بالزوجة بين الثبات والتغير .

دور الشيخ فى إرشاد وتوجيه زوجته .

للزوجة طريقة صوفية تنتمى إليها .

من أعطى الزوجة العهد عند إنتمائها للطريقة .

الزوجة تسحب ورد وحزب وتحضر الذكر .

الزوجة تتردد على الشيخ فى أوقات معينة .

فى حالة الخلاف بين الشيخ وزوجته من يتدخل لحل الخلاف

رأى الزوجة فى دور الزوج كشيخ للطريقة .

دور الزوجة فى خدمة الجماعة .

دور الزوجة فى تربية الأبناء وتنشئتهم .

دور الشيخ فى تنشئة أبنائه نشأة دينية : (حفظ قرآن كريم - تعليم صلاة - إصطحابهم للمسجد للصلاة
إصطحابهم للذكر - إصطحابهم للحضور مع الجماعة .)

الأبناء وانتمائهم لطريقة صوفية . طريقة الأب أم طريقة أخرى .

من يعطى الأبناء العهد .

يتدخل الشيخ لإرشاد أبنائه فى الطريق أم يترك ذلك للشيخ الكبير .

علاقة الشيخ بالزملاء فى العمل .

علاقة الشيخ بالرئيس فى العمل .

تأثير التصوف على العمل وتأديته من حيث الإخلاص والكفاءة (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون)

موقف الشيخ من المعاملات اليومية التى يسودها (ظلم ، كذب ، سرقة ، غضب)

مدى تدخل الشيخ بالنصح والإرشاد لزملائه فى العمل .

دور الشيخ فى جذب أعضاء جدد للدخول فى الطريق .

موقف التصوف بين التأييد والرفض فى شأن (الإحتفال بالموالد ، الطبل و الزمر، التبرك بالأولياء وزيارتهم ، البخور
الرقية ، السحر ، الحسد) .

الأسباب التى وراء هذه الأفعال والشعور المترتب عليها .

أهمية الرؤية لدى الشيخ ودورها فى إرشاد المريدين .

الكرامات بين التصديق والتكذيب ، وما يدور حولها من نقاش وأهميتها فى الطريق .

رأى الشيخ فى وراثة الطريق .

التصوف واللغة الخاصة .

هذه الأقوال بين التأييد والرفض ومدى أهميتها فى الطريق الصوفى :

من لا شيخ له شيخه الشيطان

التسليم ولاية والإعتراض جناية

طاعة الشيخ من طاعة الله .

المريد فى يد الشيخ كالميت فى يد المغسل .

الاختلاف بين هذه الطريقة وبقية الطرق الصوفية الأخرى .

علاقة الشيخ بمشايخ الطرق الأخرى .

نظرة المتصوفة لأنفسهم .

نظرة المتصوفة لغير المتصوفة .

رأى غير المتصوفة فى المتصوفة ومجالات الإعتراض عليهم (وجوب شيخ ، عهد ، ورد ، سبحة ، ذكر ، موالد) .

موافقة الشيخ أو رفضه أن يحضر مريدوه فى حضرات مشايخ آخرين

نظرة الشيخ للحياة بعد دخوله الطريق بين الثبات والتغيير .

دور الشيخ فى تأصيل القيم الإسلامية (الأخلاق ، العدل ، الخير ، الحب ، الصدق)

مدى تدخل الشيخ فى حياة المحيطين به من أهل ، أصدقاء ، جيران بهدف الوعظ والإرشاد الدينى ، وكافة المساعدات الدينية والدنيوية .

مدى تدخل الشيخ فى حياة أفراد المجتمع من خارج الطريقة .

الخدمات الإجتماعية التى تقدمها الطريقة للمجتمع : (دروس دينية ، تحفيظ قرآن ، خدمات دينية (رقية، حجاب ، التخلص من السحر) دروس علمية ، تقوية الطلاب والطالبات ، خدمات طبية ، علاج ، مساعدات مالية .... الخ .

دليل العمل المبدئى للشيخ الصوفى فى المغرب

معلومات أولية :

الاسم : السن : العمل : الطريقة المنتمى إليها :

ظروف الإلتحاق بالطريق وبداية الإنتماء إليه .

هل سبق لأحد أفراد (أب ـ جدّ ـ عم ـ خال ـ أخ) الإنتماء لطريقة صوفية .

مبادىء الطريقة الأساسية

أهداف الطريقة والإلتزامات التى تتبع لتحقيق هذه الأهداف .

مفهوم التصوف ـ معنى كلمة صوفى .

ضرورة التصوف ومدى أهميته للفرد .

تنشئة المريد ومدى ترقيه من مقام إلى مقام فى الطريق الصوفى .

الشروط التى يجب توافرها فى الشخص قبل أخذ العهد .

الأفعال التى يجب أداؤها بعد أخذ العهد .

الممنوعات التى يفرضها الشيخ على المريد بعد دخوله الطريق (أفعال ـ أقوال) .

الأسباب التى تدعو الشيخ إلى طرد المريد من الطريق .

خصائص الشيخ وأهميته للطريق .

طبيعة العلاقة بين الشيخ والمريد

طاعة المريد للشيخ فى الأمور الدينية

مدى تدخل الشيخ فى حياة المريد الدنيوية

مدى الرجوع للشيخ فى الإستخارة والإلتزام بها

أهمية التسليم فى الطريق ـ سبب التسليم للشيخ

ماهو الرأى فى هذه الأقوال   من لا شيخ له شيخه الشيطان .
التسليم ولاية والإعتراض جناية

نوع المعاملات بين الإخوان داخل الجماعة :
إجتماعية : أفراح وأحزان ،مناسبات أخرى ـ
مالية : قروض ، تبرعات ، أموال زكاة وصدقات .

نمط الزواج السائد : زواج داخلى ـ زواج خارجى

الاعتقاد فى الأولياء
قضية البركة وإرتباطها بالأشراف
مجالات الاعتراض على التصوف

الاحتفالات التى تساهم فيها الطريقة ـ طبيعة الإحتفال ونظامه :
مكان الاحتفال ـ الطقوس المتبعة أثناء الإحتفال من بدايته حتى نهايته
تأثر المجتمع المغربى بآراء أبى الحسن الشاذلى
أسباب انحسار وغروب الطرق الصوفية من المجتمع المغربى
دور الزوايا ومشايخ الطرق الصوفية

التغيرات التى تميز المتصوف عن غيره من أفراد المجتمع
سبب انعزال المتصوفة عن المجتمع
المجتمع المغربى فى حاجة إلى مشايخ أم مريدين لوجود الطرق أسوة بمصر

الأوقات المحددة للحضرة : أسبوعياً ـ شهرياً ـ ....
مكان الحضرة
الأقوال التى يذكر بها الحاضرون
وظائف المريدين أثناء الحضرة ـ نوع النفحة ـ
الآثار المترتبة على الحضرة

الملحق رقم (٢)

أنماط من الأوراد

- الوظيفة (المشيشية الممزوجة)
- الياقوتة
- اللطفية
- الصلاة الإنموذجية

الوظيفة (المشيشية الممزوجة)

اللهم صلِ وسلم بجميع الشؤون فى الظهور و البطون على من منه إنشقت الأسرار الكامنة فى ذاته العلية ظهوراً وإنفلقت الأنوار المنطوية فى سماء صفاته السنية بدوراً ، وفيه إرتقت الحقائق منه إليه وتنزلت علوم آدم به فيه عليه فأعجز كلاً منْ الخلائق فهم ما أودع من السر فيه ، وله تضاءلت الفهوم وكلٌ عجزه يكفيه ، فذلك السر المصون لم يُدركه منا سابقٌ فى وجوده ، ولا يبلغه لاحقٌ على سوابق شهوده فأعظم به من نبى رياض الملك والملكوت بزهر جماله الزاهر مونقة وحياض معالم الجبروت بفيض أنوار سره الباهر متدفقة ولا شىء إلا وهو به منوط ، وبسره السارى محوط ، إذ لولا الواسطة فى كل صعود وهبوط لذهب كما قيل الموسوط صلاةً تليق بك منك إليه وتتوارد بتوارد الخلق الجديد والفيض المديد عليه وسلاماً يجارى هذه الصلاة فيضه وفضله كما هو أهله ، وعلى آله شموس سماء العلا وأصحابه والتابعين ومن تلا ، اللهم إنه سرك الجامع لكل الأسرار ، ونورك الواسع لجميع الأنوار ، ودليلك الدالُّ بك عليك ، وقائد ركب عوالمك إليك ، وحجابك الأعظم القائم لك بين يديك ، فلا يصل واصلٌ إلا إلى حضرته المانعة ، ولا يهتدى حائر إلا بأنواره اللامعة اللهم ألحقنى بنسبه الروحى وحققنى بحسبه السبوحى ، وعرِّفنى إياه معرفة أشهد بها محيَّاهُ ، وأصيرُ بها مجلاهُ كما يحبه ويرضاه وأسلم بها من ورود موارد الجهل بعوارفه ، وأكرع بها من موارد الفضل بمعارفه ، واحملنى على نجائب لطفك وركائب حنانك وعطفك ، وسرْ بى فى سبيله القويم ، وصراطه المستقيم ، إلى حضرته المتصلة بحضرتك القدسية المُتَبلّجَة بتجليات محاسنه الأنسية حملاً محفوفاً بجنود نُصرتك مصحوباً بعوالم أسْرتكَ واقذف بى على الباطل بأنواعه فى جميع بقاعه فأدمغهُ بالحق على الوجه الأحق وزج بى فى بحار الأحدية المحيطة بكل مركبة وبسيطة ، وانشلنى من أوحال التوحيد ، إلى فضاء التفريد ، المنزه عن الإطلاق والتقييد وأغرقنى فى عين بحر الوحدة شهوداً ، حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها نزولاً وصعوداً ، كما هو كذلك لن يزال وجوداً واجعل اللهم ذلك لديه ممدوحاً وعندك محموداً ، واجعل اللهم الحجاب الأعظم حياة روحى كشفاً وعياناً ، إذ الأمر كذلك رحمة منك وحناناً واجعل اللهم روحه سر حقيقتى ذوقاً وحالاً وحقيقته جامع عوالمى فى مجامع معالمى حالاً ومآلاً وحققنى بذلك على ما هنالك بتحقيق الحق الأول والآخر والظاهر والباطن ، ياأولُ فليس قبلك شىء ، ياآخرُ فليس بعدك شىءٌ ، ياظاهر فليس فوقك شىءٌ ، يا باطن فليس دونكَ شيءٌ ، إسمع ندائى فى بقائى وفنائى بما سمعت به نداء عبدك زكريا واجعلنى عنك راضياً وعندك مرضياً ، وانصرنى بك لك على عوالم الجن والأنس والملك ، وأيدنى بك لك بتأييد مَنْ سلك فملك ومن ملك فسلك واجمع بينى وبينك وأزل عن العين غينكَ وحُل بينى وبين غيرك ، واجعلنى من أئمة خيرك وميرك الله **(ثلاثاً)** الله منه بدءُ الأمر ، اللهُ الأمر إليه يعود ، الله واجبُ الوجود وما سواه مفقود ، إنَّ الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معادٍ ، فى كل إقتراب وإبتعاد وإنتهاض وإقتعاد ، ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيىء لنا من أمرنا رشداً

واجعلنا ممن إهتدى بك فهدى ، حتى لا يقع منا نظر إلا عليك ، ولا يسير بنا وَطرٌ إلا إليك ، وسِرْ بنا فى معارج مدارج إن الله وملائكته يصلون على النبى ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً اللهم فصل وسلم منا عليه أفضل الصلاة وأكمل التسليم فإنا لا نقدرُ قدره العظيم ولا ندرك ما يليق به من الإحترام والتعظيم ، صلوات الله تعالى وسلامه وتحياته ورحمته وبركاته ، على سيدنا محمد عبدك ونبيك ورسولك النبى الأمى وعلى آله وصحبه عدد الشفع والوتر وعدد كلمات ربنا التامات ، المباركات أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق **(ثلاثاً)** تحصنت بذى العزة والجبروت ، وإعتصمت برب الملكوت ، وتوكلت على الحى الذى لا يموت (اصرف عنا الأذى إنك على كل شىء قديرٌ) **(ثلاثاً)** ويكرر كل مرة إصرف عنا الأذى إلى آخرها **(ثلاثاً)** بسم الله الذى لا يضرُ مع اسمه شىءٌ فى الأرض ولا فى السماء وهو السميع العليم **(ثلاثاً)** حسبنا الله ونعم الوكيل **(ثلاثاً)** لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم **(أربعاً)** توكلت على الحى الذى لا يموت أبداً الحمد لله الذى لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريكٌ فى الملك ولم يكن له ولىٌ من الذل وكبره تكبيراً ، اللهم صلِ على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، **(ثلاثاً)** فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم **(ثلاثاً)** فالله خيرٌ حافظاً وهو أرحم الراحمين ، **(ثلاثاً)** ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيىء لنا من أمرنا رشداً **(ثلاثاً)** وأفوض أمرى إلى الله إن الله بصير بالعباد **(ثلاثاً)** الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فى السموات وما فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه ، يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمه وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم ، شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيزُ الحكيم ، إن الدين عند الله الإسلام . قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاءُ ، وتعزُ من تشاءُ وتُذلُ من تشاءُ ، بيدك الخير إنك على كل شىء قدير تولج الليل فى النهار وتولج النهارفى الليل وتخرج الحى من الميت ، وتخرج الميت من الحى وترزق من تشاء بغير حساب، لقد جاءكم رسولٌ من أنفسكم عزيزٌ عليه ماعنتم حريصٌ عليكم بالمؤمنين رؤوفٌ رحيمٌ ، (فإن تولواْ فقل حسبى الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم) ويكرر فإن تولوا إلى آخر السورة **(ثلاثاً)**

بسم الله الرحمن الرحيم سَبِّح اسم ربكَ الأعلى الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى والذى أخرج المرعى ، فجعله غثاءً أحوى ، سنُقرئُكَ فلا تنسى ، إلا ما شاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى ، ونيسرك لليسرى ، فذكر إن نفعت الذكرى سيذكر من يخشى ، ويتجنبها الأشقى ، الذى يصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى ، قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ، بل تؤثرون الحياة الدنيا ، والآخرة خيرٌ وأبقى ، إن هذا لفى الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى .

بسم الله الرحمن الرحيم إذا زُلزلت الأرض زلزالها ، وأخرجت الأرض أثقالها وقال الإنسان ما لها ، يومئذٍ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها ، يومئذٍ يصدر الناس أشتاتاً ليُروا أعمالهم ، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره .

بسم الله الرحمن الرحيم لإيلف قريش إيلافهم ، رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا رب هذا البيت ، الذى أطعمهم من جوع (وآمنهم من خوف) (ثلاثاً) .

بسم الله الرحمن الرحيم قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد (ثلاثاً) .

بسم الله الرحمن الرحيم قل أعوذ برب الفلق ، من شر ما خلق ومن شر غاسق إذا وقب ، ومن شر النفاثات فى العقد ومن شر حاسد إذا حسد .

بسم الله الرحمن الرحيم قل أعوذ برب الناس ، ملك الناس إله الناس ، من شر الوسواس الخناس ، الذى يوسوس فى صدور الناس ، من الجنة والناس .

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين إياك نعبدُ وإياك نستعين ، إهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ، ولا الضالين آمين . سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين .

٣٠٧

الياقوتة

(أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً اللهم صلِ وسلم على من جعلته سبباً لإنشقاق أسرارك الجبروتية ، وأنفلاقاً لأنوارك الرحمانية ، فصار نائباً عن الحضرة الربانية وخليفة أسرارك الذاتية فهو ياقوتة أحدية ذاتك الصمدية ، وعينُ مظهر صفاتك الأزلية فبكَ منكَ صار حجاباً عنكَ ، وسراً من أسرار غيبكَ ، حُجبت به عن كثير من خلقك ، فهو الكنز المطلسم والبحر الزاخر المطمطم ، فنسألك اللهم بجاهه لديك ، وبكرامته عليك أن تُعمِّر قوالبنا بأفعاله ، وأسماعنا بأقواله ، وقلوبنا بأنواره ، وأرواحنا بأسراره ، وأشباحنا بأحواله ، وسرائرنا بمعاملته وبواطننا بمشاهدته ، وأبصارنا بأنوار مُحيًا جماله ، وخواتم أعمالنا فى مرضاته ، حتى نشهدك به وهو بكَ ، فأكُون نائباً عن الحضرتين بالحضرتين ، وأدل بهما عليهما ، ونسألك اللهم أن تصلى وتسلم عليه صلاة وتسليماً يليقان بجنابه وعظيم قدره ، وتجمعنى بهما عليه ، وتقربنى بخالص ودهما لديه وتنفحنى بسببهما نفحة الأتقياء ، وتمنحنى منهما منحة الأصفياء ، لأنه السر المصون ، والجوهر الفرد المكنون ، فهو الياقوتة المنطوية عليها أصداف مكنوناتك والغيهوبة المنتخب منها معلوماتك ، فكان غيباً من غيبك وبدلاً من سر ربوبيتك حتى صار بذلك مظهراً نستدل به عليك فكيف لا يكون كذلك وقد أخبرتنا بذلك فى محكم كتابك ، بقولك إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ،. فقد زال عنا بذلك الريب وحصل الإنتباه ، واجعل اللهم دلالتنا عليك به ومعاملتنا معك من أنوار متابعته . وارض اللهم على من جعلتهم محلاً للإقتداء ، وصيرت قلوبهم مصابيح الهدى ، المطهرين من رق الأغيار وشوائب الأكدار ، من بدت من قلوبهم درر المعانى ، فجعلت قلائد التحقيق لأهل المبانى ، واخترتهم فى سابق الإقتدار أنهم من أصحاب نبيك المختار ورضيتهم لإنتصار دينك فهم السادات الأخيار ، وضاعف اللهم مزيد رضوانك عليهم مع الآل والعشيرة والمقتفين للآثار ، وإغفر اللهم ذنوبنا ووالدينا ومشايخنا وإخواننا فى الله وجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات المطيعين منهم وأهل الأوزار .

اللطفية

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا لطيف نسألك اللطف فيما جرت به المقادير الطف بنا يا لطيف الله لطيف بعباده يرزق من يشاء وهو القوى العزيز **(مرة)** ويقول يالطيف **(مائة مرة)** ويقرأ الدعاء **(مرة)** ويقول يا لطيف **(تسعة وعشرين مرة)** ثم يقرأ الدعاء **عشر مرات** ويقول اللهم يا لطيفاً بخلقه يا عليماً بخلقه يا خبيراً بخلقه الطف بنا يالطيف ياعليم ياخبير **(ثلاث مرات)**.

الصلاة الإنموذجية

اللهم صل على سيدنا ومولانا أحمد ، الذى جعلت اسمه متحداً باسمك ونعتك ، وصورة هيكله الجسمانى على صورة أنموذج ، حقيقة خلق الله سيدنا آدم على صورته ، وفجرت عنصر موضوع مادة محموله من آنية أنا الله ، بل حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده ، وآله وصحبه وسلم .

الملحق رقم (٣)

الأقوال والأمثال المتداولة
على ألسنة أفراد الطريقة الشاذلية العقادية

الأقوال والأمثال التى تتداول على ألسنة أفراد الطريقة العقادية الشاذلية

ـ الطريق تأليف وتعريف وتعنيف

ـ الطريق لمن صدق ليس لمن سبق

ـ الطريق مدد لا عدد

ـ ما كان لله ذام واتصل وما كان لغير الله إنقطع وانفصل

ـ قليل دائم خير من كثير منقطع

ـ طرق الوصول إلى الله بعدد أنفاس الخلائق

ـ الخير كل الخير فى الإتباع والشر كل الشر فى الإبتداع

ـ حب الكل واتبع واحداً

ـ الإستقامة خير من ألف كرامة

ـ بالصبر تبلغ ما تريد وبالتقوى يلين لك الحديد

تريد النفس أن تبلغ مناها والله يفعل ما يريد

ـ الصوفى كالأرض يطرح عليه كل قبيح ويخرج منه كل مليح

ـ بتقوى الله تكتسب المطالب وترتفع المنازل والمراتب

وبالطاعات يسهل كل صعب وربك عنده حسن العواقب

وكن متوكلا فى كل أمر ولا تركن إلى خل وصاحب

وجالس كل ذى علم وحلم وخالف فعل أرباب المعاصى

لأن خلافهم والله واجب

ـ امش ميل وزور مريض . امش ميلين واصلح بين إثنين . امش ثلاث أميال وزور أخ فى الله

ـ من لم يكن عتبة تنداس لم يكن قبة تنباس

ـ خادم القوم سيدهم

ـ من لا شيخ له شيخه الشيطان

ـ من ليس له مولى فالشيطان به أولى

ـ الشيخ : يده لواحه . قدمه سواحه . عينه نواحه . بيته للإخوان راحه

وإذا لم تتوفر فيه الأربعة فالراحة منه راحه

ـ من أقبح قبيح صوفى شحيح

ـ الشيخ يربى النفس والأب يربى الجسد

ـ التسليم ولاية والإعتراض جناية

ـ من إعترض فقد إنطرد

ـ المريد فى يد الشيخ كالميت فى يد المغسل

ـ نحن أهل إشارة وليس أهل عبارة

ـ التربية بالنظرة زى السلحفاة

ـ من تشذل أحواله تتبدل

ـ بدايتنا نهاية غيرنا

ـ الشاذلية مجذوبهم صاحى

ـ أحبابى كالزيتونة الكبيرة فيها زيت والصغيرة بها زيت

ـ أما الإمام الشاذلى فطريقه شرع وسره حقيقة

وعلى يديه تشذلت كل الورا (الناس)

فانقل ولو قدم على آثاره فإذا فعلت فذاك أخذ باليد

ـ من أراد سعادة الدارين فعليه بالحضرتين . ومن أراد سعادة الدارين فليتشذل يوما أو يومين

ـ إذا فاتتك الحضرة فعليك بالهدرة

ـ نحن قوم لا نطلب ولا نرد

ـ جاهد تشاهد

الملحق رقم (٤)

المخطوطات

المولمات اعلم ان الموافق للنفس لا يخلو اما ان يكون معنويا او حسيا والمعنوي
اما خوف دم او نزول قدر وحصول قدر وحمد والحسي اما حصول
ملذوذ محسوس كالطعام والشراب واللباس والنكاح والمركوب وغير
ذلك من الملذوذات المحسوسة او خوف حلول موت او مرض او فقر او جوع
او شدة مما يجري مجرى من المحسوسات المولمة فهذا مثال ما اختيناه
النفس وترجوه وترجع جملتها الى محبة اللذة والنفرة عن الاذى
نوع ذلك والانسان ما سومنهى موعود متوعد فاذا خطر بباله ملذوذ
من الملذوذات نظر وثبت بالعلم والعقل هل هو جائز شرعا او من
المحرمات او المكروهات فان كان جائزا او مطلوبا اقدم وشكر وان كان
ممنوعا او مكروها نهى نفسه لربه وزجرها وادبها على ذلك بما ادب به
المتقون انفسهم اولو العزم في الدين والبصر هذا حاله على الجملة
والتفصيل يأتي مبينا ان شاء الله في بيان اخلاق النفس من الكبر والعجب
والرياء والحسد وغيره مما يخشى منه فساد العمل وحصول الاثم
والضرر **الباب الثالث في بيان اخلاق**
النفس المذمومة شرعا فمنها الرياء والعجب والكبر والحسد والغرة
والحقد والشماتة والرياسة وتثمر كل واحدة من هذه الصفات
اخلاقا اخر تكون عنها او يترتب على وجودها والتخلق بها وترجع
هذه الاخلاق وغيرها تحت كلمة واحدة وهي حب الدنيا ولذلك
جعلها صلى الله عليه وسلم راس كل خطيئة فان الدنيا كما قدمناه
مشتهيات معنوية ومحسوسة والجاه والمال وسيلتان لتحصيل تلك
المشتهيات فالجاه وسيلة المعنوية والمال وسيلة المحسوسة
والحب اصل في تحصيل الاسباب والمسببات ولذلك جمعها صلى الله
عليه وسلم في قوله حب الدنيا راس كل خطيئة **فصل** واذا زهد

الدنيا

١٠٥

الدنيا نفس تخلصت من اكثر اخلاقها المذمومة بل من كلها على ما
سنبينه وذلك ان الزهد انما متعلقه الدنيا بجملتها اذا كمل زهد
العبد فيها اليسار تحلوها نعم يجوز ان يزهد في بعض الدنيا ويبقى
عليه بعضها او يقلل لا زما يزهد فيه منها يتخلص من هذه الخصال
المذمومة فمن زهد في ماله تخلص من الرياء والحسد والشماتة على
وجه وكذلك اذا زهد في جاهه تخلص مما ذكرناه ومن الكبر والرياسة
وكذلك اذا زهد في نفسه واعمالها واحوالها تخلص من العجب ورؤية
اعمالها والعزة بها والكسل والفتور وكذلك اذا زهد في الخلطة وتعاطى
واثر الخلوة سلم من الرياء والكبر والحسد والرياسة وكل خصلة تستدعي
وجود غيرها في الوقوع وهذه امور جملية ونحن نشرع في
التفصيل **فصل** في اخلاقها المذمومة الرياء وحقيقته
ارادة العبد العباد بطاعة الله تعالى وهذا هو اختيار الامام المحاسبي
في حده وهو معنى الخبر الصحيح لما سئل عليه السلام وقيل له فيم
النجاة قال ان لا تعمل بطاعة الله تريد بها الناس واعترض على حد المحاسبي
بان العمل الذي اريد به الناس ليس طاعة فكيف ادرجه في الحد
بقوله ارادة العبد العباد بطاعة الله والخبر يعضده في التجوز في
اطلاق اسم الطاعة وهو قوله عليه السلام ان لا تعمل بطاعة الله
تريد بها الناس واختار المعترض عليه حدا اخر فقال الطهار صور الطاعات
عن اسم الطاعة وهذا مدخول فانه لم يعم اقسام ما يرائي به فان
الزهد والتاعس والحديث بما عمله الانسان من الخير اذا
قصد العبد به حصول المنزلة في القلوب او الاستدلال على كونه من
القائمين بالليل او الخاشعين لله تعالى من جملة اقسام ما يرائي به
وفاعله مراء عاص وليس مظهرا صورة طاعة فان صور الطاعات

فصل في بيان الأخلاق المذمومة

والرابع التكلف مع الذي انبسطوا معه لله تعالى ينادي عليهم بما
اشتملوا عليه من مراعاة احوالهم بالحفظ والذوب ومنهم من دنت
الهمة دنيا ودنيا قليل رغبة في طلب المعالي اولى واخرى لاهمة له في
حفظ ما بيده وجيهه عن الاكتساب لا رزق الا ولا صبر عنده كانت
عن يقين بيقين لواحد انها زبل الكسل هو الغالب عليه وفتور الهمة
عن طلب الفتوة والطهارة مشهور معلوم لديه وهو يزعم ان حاله
وما هو فيه من السكون حلاوة وقوة اثرها كمال اليقين بحصول
المضمون فهو مغرور في حاله بعيد عن انتقاله فهذا معنى قول
الواسطي رضي الله عنه عدو سوادهم اخلاصا وشرة انبساطا
ودناة هممهم جلادة وقوة اثرها كمال اليقين فعموا عن الطريق
وسلكوا فيه المضيق فهذا ما اردنا ذكره من هذه القواعد
الستة وهي قاعدة معرفة الله تعالى وقاعدة معرفة الترهيب والترغيب
لتحصيل الخوف والرجا وقاعدة معرفة الاحكام وقاعدة معرفة
النفس وقاعدة معرفة الدنيا وقاعدة معرفة الشيطان الرجيم
وقد اندرج في الكلام على هذه القواعد معرفة اتحاد الطريق وانه
راجع الى اصل واحد وهو الادلة القاطعة وهي نص الكتاب ونص السنة
والاجماع وما استند اليها وتبين ان طريق المريدين المحققين مستند
الى ما استندت اليه سائر الاحكام الشرعية من الايات والاخبار
الصحيحة وان اهله انما اخذوا بافضل المندوبات واتصفوا باكمل
الاحوال والمقامات والله سبحانه هو المسؤول في الانعام بما انعم به
عليهم والتخلق بافضل الاخلاق لديهم انه سميع الدعا جزيل النعما
في العطا فصل وقد رايت والله الموفق ان اختم هذا المجموع
بوصية جامعة نافعة لسائر السالكين ميسرة لكل منهم بعون الله

حاله

178

حاله ومقامه وما هو فيه من رتب الدين وننبه كل طائفة على
الامر اللائق بهم من احوال المتقين ونختم هذه الوصية بالفرق بين
المقام المريد والمراد من العارفين ونذكر من احوال كل واحد منهما ما يقع
به الفرق بينهما واضح برهان مبين والله المسؤول في التوفيق والعون
والتيسير فانه على كل شيء قدير وبه غني وبالاسعاف بامثاله حقيق
حديث خاتمة لهذا الديوان في وصية السالكين
لطريق رب العالمين اجمعين علموا اخواني وفقني الله واياكم وصانكم
من افات دنياكم واخراكم وحماكم بكلاءته ونصركم وآواكم
ان السالكين الى الله تعالى هم السائرون اليه الموافقون له في حركاتهم
وسكناتهم اختيارا رغبة اليه ورهبة من البعد مما لديه والناس
كلهم سائرون اليه قهرا وجبرا باختلاف الليل والنهار الى انقضا
الاجال والاعمار وليس هذا هو المراد بالسلوك بل المراد به من قدمنا
ذكره من اهل السائرين الى الله تعالى على نعت الرغبة والاختيار وكان
الجد والتشمير في التخلق باخلاق الابرار والاخيار والسالكون الى
الله تعالى على هذا النعت مختلفون متفاوتون فمنهم عالم ومنهم متعلم
ومنهم عزب ومنهم متاهل ومنهم مكتسب محترف ومنهم متجرد
ومنهم سائح مشغول بالاسفار ومنهم مقيم بين الخلق قد حبب
مولاه اليه السكون والقرار ومنهم قوي في حاله ومنهم ضعيف
ومنهم شديد الجهد في السلوك وهو المعبر عنه بالمريد ومنهم
معان ملطوف به ميسر عليه وهو المعبر عنه بالمراد ولكل واحد من هؤلاء
المذكورين منهاج يليق بحاله معلوم معروف وله سابقة من
مولاه وهي اللاحقة هو مدفوع اليها محثوث عليها مصدود عن
غيرها مصروف فصل ولما انقسمت احوال السالكين هذا

بالانقسام لزم تفصيل الوصية ثم عند النزع من هذا المجموع والتمام
وذلك ان طب القلوب كطب الابدان واختلاف الاعراض الطارية
عليها كاختلاف طبايع جنس الانسان وكان الطبيب الكيس
الخبير لما اختلفت عليه احوال الابدان اعد لها ادوية مختلفة فكذلك
طب القلوب ولو الزم الشيخ المقتدى به المسموع منه المتبوع سا
من يقتدى به عملا واحدا وعبادة واحدة كان بمنزلة الطبيب
الذى سقى المرضى من شراب واحد مع اختلاف فهم عللهم وامراضهم لاجرم
يهلكون اويدوم امراضهم ويتحرش داوهم ونحن بعون الله تعالى
وتسديده نذكر وصية شاملة للجميع على الجملة وهى بمنزلة فى
مثال طب الابدان بمنزلة الحمية عن الاغذية الردية والتعالج
من الاغذية الموافقة فان هذا المعنى لا يستغنى عنه عليل على
الجملة وان اختلفت الاغذية فنقول اول مبدو به فى حق كل سالك
ترك الفضول من الدنيا الذى لا تدعوه ضرورة ولا حاجة مهمة
اليه وان اختلف مقدار المحتاج اليه المهم او الضرورى بالاضافة
الى كل شخص فكل واحد منهم مامور فى سلوكه بترك الفضول المشغل
له عن السلوك واخذ الزاد الذى لا بد له منه فى سفره ودفع ضرره
وحاجته وكما ان المسافر الشديد الرغبة فى ادراك المطلوب الخايف
من فواته انما يحمل من الامتعة والازواد ما هو محتاج اليه فى
سفره فكذلك هذا السالك بل اولى فان تجديده فى سلوكه فراغ
قلبه من المشغلات وبعده عن جميع الافات فصل وما
ذكرناه من ترك الفضول اصل كبير عليه مدار اعمال البر ولا يختص
ذلك بفضول المال بل يعم ساير انواع الفضول من فضول الطعام
والكلام والمنام وساير ما هو محتاج الى بعضه وفيه فضول هو

مستغن

179

مستغن عنه وقد اشار اليه عليه السلام بقوله من حسن اسلام
المرء تركه ما لا يعنيه كما قدمناه فى الموطا عن على بن ابى طالب رضى الله
عنه عن النبى عليه السلام والذى يعنيه هو المحتاج اليه فى دنياه
الاستعانة به على ما طوله وكلف به من امر اخراه فمن حسن اسلامه
واقباله ولجله ولجله تركه ما ليس محتاجا اليه فى اخرته من دنياه
لاجرم صار اكل الابدال فاقه ونومهم غلبه وكلامه ضرورة فان
هم من فضول المال والاتساع فى الحلال فهذه وفقنى الله واياكم
قاعدة عظيمة فى السلوك فتمسكوا بها وان شقت عليكم فيها وانه
وصلوا الى درجة الملوك وهم الزهاد وبها احتموا فى الورع الشافى
بين العباد وبها نالوا بعد الزهد فى الدنيا درجة سكون القلب
الى الله تعالى بحسن التوكل عليه والاعتماد فاياكم يا اخوتاه واهمالها
والاغترار بالترخص بما اباحه الله تعالى لكم على وجه التوسعة والرفق
بالعباد فتفوتكم درجة الفضلا من اهل الجد والاجتهاد وما وعد الله
سبحانه اهل الجهاد فى سبيله المتقين بقوله تعالى والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين قوى الله رغبتى ورغبتكم
فى الخيرات وشوقنى واياكم لبلوغ اشرف الاحوال والمقامات بمنه وكرمه
فصل فان كنت بالحق عالما فطريقك الذى انت مصروف اليه افضل
الطرق ومقامك اشرف مقام لشهادة الله ورسوله عليه السلام
فعليك فيه وظايف وانت مطلوب فيه بكمال التثبت عند السوال
وقبل الجواب بحال المحاسب لنفسه الخايف وقد قدمنا الصحيح فى التمهيد
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لاشج عبد القيس ان فيك
خصلتين يحبهما الله الحلم والاناة وقد روى مسلم برفعه
الى معاوية بن ابى سفيان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

تقييد في أصل طريقة أبي القاسم الجنيد

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

أهم مراحل الطرق الثلاث

معه معرفة مصنوع طاعته بعد تنزيه من أخلاقه
ويجد أخذهم من شيخه [illegible] لم يبق ويعرف بوجوه
طاعته ولا يعرف [illegible] ثم يعترف بذلك لم استوجبه
[illegible] الجنيد أيضا توحيدا من الحق به أخوته ثم
إن أراد الفتح عن شيخه تروح عن [illegible] وقطع الغذاء
وترصد ما علم وجهل وأن يكون الحق مكان الجميع
[illegible] بحفظ قلوب المشايخ وإدخالهم وترك
الاعتراض عليهم قال أبو عثمان الحيري ما عصى أحد
شيخه إلا رزق [illegible] واتبع برأيه وما استد[illegible]
أحد شيخه إلا [illegible] بركته
أحمد بن يحيى من رضي عنه شيخه لا يكافأ في حياته
لئلا يزال [illegible] ذلك [illegible] بعد ذلك شيخ
[illegible] عليه ما هو [illegible]
أبو علي الدقاق [illegible] شيخه لم ينتفع [illegible]
وانقطع العلقة بينهما وإن جمعتهما بقعة
ومن صحب شيخا من الشيوخ ثم اعترض عليه بقلبه
فقد نقض عهد الصحبة ووجب عليه التوبة [illegible] قيل

وقيل

قيل لا توبة لعقوق الأستاذين [illegible] من قال
لأستاذه لم لا يفلح أبدا قال جعفر الخلدي من لم يحفظ
قلوب المشايخ سلط الله عليه كلبا يؤذيه [illegible] شرح
ألفاظهم وأحوالهم واعلم أن لأهل الطريقة ألفاظا وعبارات
وضعوها بيانا لما بينهم وسترا على غيرهم [illegible] المقام
فمقام كل واحد ما هو مشتغل [illegible] بالرياضة له
[illegible] الحال والحال معنى يرد على القلوب من غير تأمل
ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط
ونحوها [illegible] المقامات مكاسب والأحوال مواهب والأحوال
كبرق [illegible] فحديث النفس منها القبض والبسط
وهما حالتان بعد ترقي العبد من حال الخوف والرجاء فالقبض
للعارف بمنزلة الخوف للمستأنف [illegible] البسط للعارف
بمنزلة الرجاء للمستأنف [illegible] منها الهيبة والأنس وهما فوق
القبض والبسط [illegible] الهيبة الغيبة [illegible] الأنس صحو
[illegible] عليه [illegible]
التواجد والوجد والوجود [illegible] التواجد بداية

طاعة المريد للشيخ

يقول من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين وانما انا قاسم والله يعطي ولكن
نيتك في تعليمه وجه الله ودوام الاجر بالتعليم بعد الموت كما رواه مسلم
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مات الانسان
انقطع عنه عمله الا من ثلاثة من صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد
صالح يدعو له وليكن معظما للعلم موقرا له [illegible] كما روى مسلم
عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حسد الا
في اثنتين رجل اتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق ورجل اتاه الله
حكمة فهو يقضي بها ويعلمها انت بهذا تشاهد عظم فضل تعلم العلم وتعليمه
وعليك في تعليمه بالرفق وجانب العنف والانفة والكبر فنعوذ ان كنت
كذلك دعك بخسرانا وفضلك نقصانا وتسخر منك العقلا ويتجرا عليك
اهل الجهل والسفه فانهم اذا راوك معجبا بما من الله به عليك من العلم معجبا
متكبرا اذا الغفة الخرقا علموا انك اذا لم تنتفع انت بعلمك فبعيدا ان
ينتفع به غيرك لان النفوس تسرع الى الاقتدا بالاحوال منها الى الاقتدا
بالاقوال واذا راوك مستعملا لعلمك محبا لهم ادم بذلك مشفقا
عليهم داعيا الله سبحانه لهم سائلا ان يفقههم ويعلمهم اذعنت لذلك [illegible]
وكان ذلك اقرب لانتفاعك وانتفاعهم وقد روى مسلم يرفعه الى ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى الخلا فوضعت له وضوا فلما خرج قال
من وضع هذا قالوا ابن عباس قال اللهم فقهه وقال البخاري في الدين
وروى البخاري عن ابن عباس ايضا [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال اللهم علمه الكتاب فهكذا ينبغي [illegible] للطلبة للعلم بالتعلم وتفقهه
[illegible]
[illegible]
[illegible]

السوال

١٥٠

وحسن السوال نصف العلم وقد روى الامام ابو محمد عبد الحق عن
النساي وصححه يرفعه الى عبد الله بن عمرو بن العاص قال بينما نحن
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يا رسول
الله اخبرنا عن ثياب اهل الجنة اخلق تخلق ام نسج تنسج فضحك
بعض القوم فقال لهم تضحكون ان جاهلا يسيل عالما فجلس يسيرا
او قليلا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اين السائل عن ثياب
اهل الجنة قال ها هو ذا يا رسول الله قال لا بل تشقق عنها ثمر الجنة
قالها ثلاثا وعليك وفقك الله بالنصح للمتعلم والتقريب له ليفهم
ولا تدخر عنه شيا تعلمه اذا كان مما يبلغه عقله ويفهمه ولا يغرنك
الشيطان بانه اذا اخذ ما عندك من العلوم استغنى عنك وانقطع منك
فان هذا هو المقصود ان استغنى عبد من عباد الله عنك بما يعلمه
منك فتكون شريكه في جميع ما يفعله من الخيرات وفيما يعلمه او
يعلمه غيره من انواع العلوم المطلوبات وتغرس برفقك وحسن
سيرتك مع الطلبة محبتك في قلوبهم فيكونون معك في اعلى الدرجات
وقد روى النساي وهو صحيح يرفعه الى انس بن مالك قال ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قام يحدث الناس فقام اليه رجل فقال
متى الساعة يا رسول الله فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقلنا له اقعد فانك سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يكرهه
ثم قام الثانية فقال يا رسول الله متى الساعة فنظر رسول الله صلى
الله عليه وسلم في وجهه اشد من الاولى ثم قام الثالثة فقال
يا رسول الله متى الساعة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويحك ما اعددت لها فقال الرجل اعددت لها حب الله ورسوله فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اجلس فانك مع من احببت وقال

أهم صفات المعلم (الشيخ)

الملحق رقم (٥)

الصـــور والوثائـــق



ذكر الطريقة الكتانية بمدينة فاس بالمغرب باسم « الله حي »
وهو ما يسمونه « العمارة »



ذكر الطريقة العيسوية بمدينة فاس بالمغرب
باستعمال الدفوف



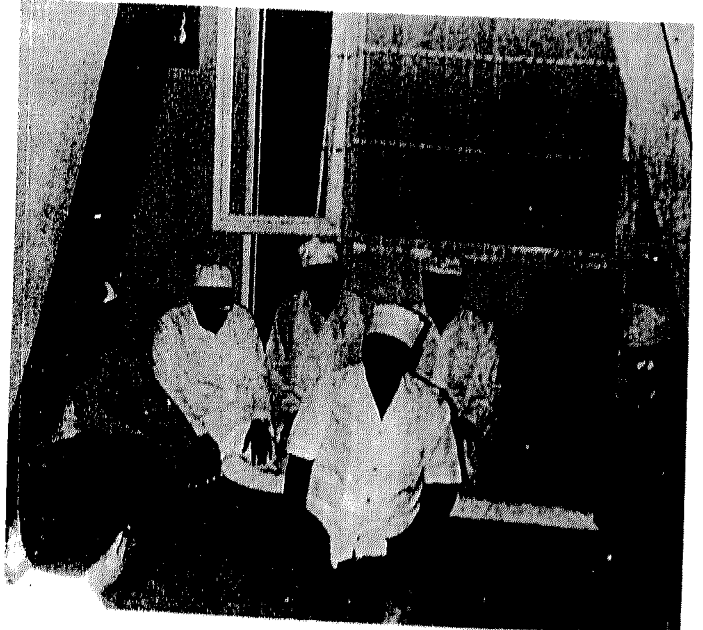
مجلس ذكر للشيخ يوسف الكتاني بمدينة الرباط بالمغرب
وهو ما يسمى بالانشاد بمصر



إعطاء العهد للنساء بمدينة
القنيطرة بالمغرب (الطريقة الكتانية)



ذكر الطريقة العقادية الشاذلية بزعربانة - الإسكندرية
في وضع « القيام »



ذكر الطريقة العقادية الشاذلية بزعربانه - الإسكندرية
في وضع « الجلوس »



جامعة محمد الخامس
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

بسم الله الرحمن الرحيم

تقرير عن الدراسة النظرية والميدانية التي قامت بها الباحثة منال عبد المنعم جاد الله بالمملكة المغربية لنيل درجة الدكتوراة في الادب في موضوع <u>اثر الطريقة الصوفية في الحياة الاجتماعية لاعضائها : دراسة انثروبولوجية في مصر والمغرب</u>

أتيح للباحثة معايشة الشعب المغربي ومخالطته عن قرب مما مكنها من التعرف على انماط افكاره وعاداته وتقاليده ومشاركته احتفالاته والمناسبات ومشاركة بعض الاسر احزانهم وافراحهم خلال مدة المعايشة من شهر نوفمبر 1988 حتى مارس 1989.

واقتضت دواعي البحث تنقل الباحثة بين مدن المغرب المختلفة (فاس، طنجة، تطوان، الرباط، القنيطرة - وبزيارة الزوايا في مختلف المدن، وعقد مقابلات مكثفة مع مشايخ الصوفية وعلمائها، استطاعت الباحثة معرفة الفكر الصوفي المغربي، والاسباب التي وراء انحسار دور الزوايا والطرق الصوفية في الوقت الحالي (1988 - 1989 ميلادية و 1409 هجرية) وكذلك رأي علماء المغرب في الزوايا والطرق الصوفية والخدمة التي اتخذت عليهم ومدى حاجة المغرب الان للزوايا والطرق.

ومن الصعوبات التي واجهت الباحثة عدم امكانية الاقامة في بيوت الطالبات طبقا لقوانين الجامعة بالمغرب، بالاضافة الى عدم السماح للباحثة الا بتصوير عدد محدد من المخطوطات، علما بأن التصوير لا يتم الا بتسليم الباحثة الميكروفيلم لوزارة الثقافة المغربية المكلفة بالتصوير - بالاضافة الى ان قلة المشايخ الصوفيون في الوقت الحالي، وحرص الباحثة على مقابلة اكبر عدد ممكن منهم اضطرها الانتقال بين مدن المغرب المختلفة التي عرفت بالتصوف والصوفية والتي سبق ذكرها وكان هذا وراء اختيار الباحثة لهذه المدن.

وبذلك وبعد الاطلاع على بعض المقابلات المدونة التي تمت مع كبار الصوفية وعلماء المغرب، قد استكملت الباحثة دواعي البحث في ظل الظروف المتاحة بالمملكة المغربية.

بالنيابة العميد

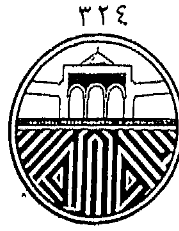


أشهد أنني أشرفت على الباحثة منال عبد المنعم جاد الله من شهر نوفمبر 1988 وشهر مارس 1989

عبد المجيد الصغير

1989-3-9

المشرف : عبد الواحد بنداود



جامعة محمد الخامس
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

بسم الله الرحمن الرحيم

تقرير عن الدراسة النظرية والميدانية التي قامت بها الباحثة / منال عبد المنعم جاد الله بالمملكة المغربية لنيل درجة الدكتوراة في الادب في موضوع : اثر الطريقة الصوفية في الحياة الاجتماعية لاعضائها : دراسة انثروبولوجية في مصر والمغرب

تم للباحثة معايشة الشعب المغربي ومخالطته عن قرب مما مكنها من التعرف على انماط افكاره وعاداته وتقاليده، ومشاركته احتفالاته واحداثه ومشاركة بعض الاسر احزانها وافراحها خلال مدة المعايشة من شهر نوفمبر ١٩٨٨ حتى مارس ١٩٨٩ .

واقتضت دواعي البحث تنقل الباحثة بين مدن المغرب المختلفة (فاس، طنجة، وتطوان، الرباط، القنيطرة — وزيارة الزوايا في مختلف المدن وعقد مقابلات مكثفة مع مشايخ الصوفية وعلمائها، واستطاعت الباحثة معرفة الفكر الصوفي المغربي، والاسباب التي وراء انحصار دور الزوايا والطرق الصوفية في الوقت الحالي (١٩٨٨ — ١٩٨٩ ميلادية و ١٤٠٩ هجرية) وكذلك رأي علماء المغرب في الزوايا والطرق الصوفية والمآخذ التي اخذت عليهم ومدى حاجة المغرب الآن للزوايا والطرق .

ومن الصعوبات التي واجهت الباحثة عدم امكانية الاقامة في بيوت الطالبات طبقا لقوانين الجامعة بالمغرب ، بالاضافة الى عدم السماح للباحثة الا بتصوير عدد محدد من المخطوطات ، علما بأن التصوير لا يتم الا بتسليم الباحثة الميكروفيلم لوزارة الثقافة المغربية وهي المكلفة بالتصوير — بالاضافة الى ان قلة المشايخ الصوفيين في الوقت الحالي — وحرص الباحثة على مقابلة اكبر عدد ممكن منهم اضطرها للتنقل بين مدن المغرب المختلفة التي عرفت بالتصوف والصوفية والتي سبق ذكرها وكان هذا وراء اختيار الباحثة لهذه المدن .

وبذلك وبعد الاطلاع على بعض المقابلات المدونة التي تمت مع كبار الصوفية وعلماء المغرب ، فقد استكملت الباحثة دواعي البحث في ظل الظروف الحالية بالمملكة المغربية .

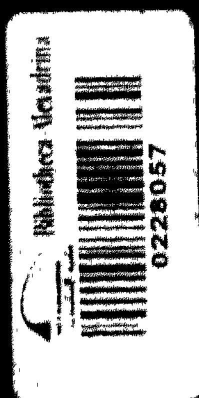
الرباط في ١٩ - ٤ - ١٩٨٩ م

د. عباس الجراري
أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب

[signature]

UNIVERSITE MOHAMMED V
Boite postale 1040 Rabat — Maroc

FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES RABAT
Tél : 718-73 / 718-93 / 719-89 : الهاتف
ص.ب. 1040 الرباط ... المغرب



Bibliotheca Alexandrina
0228057